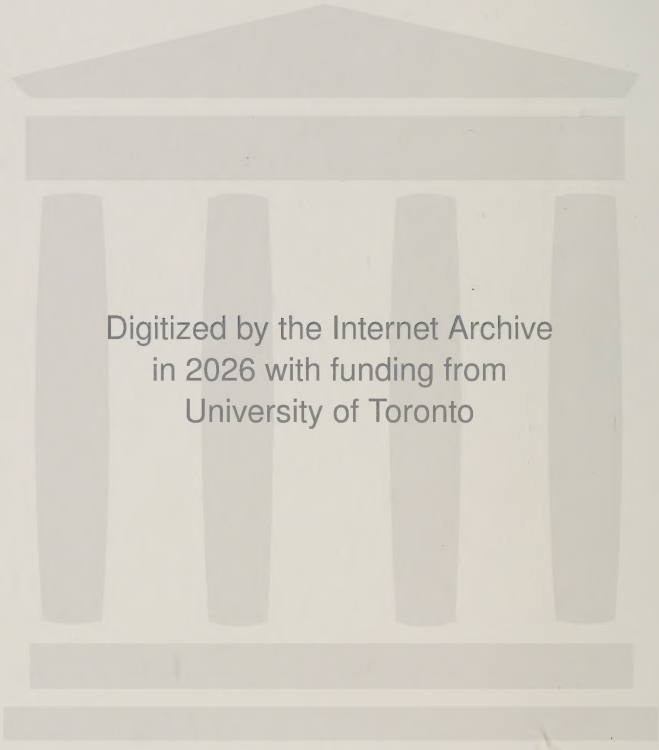
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00099736 1


Digitized by the Internet Archive
in 2026 with funding from
University of Toronto

https://archive.org/details/aristotelesgrund0000jaeg

I
49

ARISTOTELES

GRUNDLEGUNG EINER GESCHICHTE SEINER ENTWICKLUNG

VON

Wilhelm

WERNER JAEGER

197763
12/9/25

BERLIN
WEIDMANNSCHE BUCHHANDLUNG
1923

Η ΓΑΡ ΝΟΥ ΕΝΕΡΓΕΙΑ ΖΩΗ

Arist. Metaph.

B
485
J34

Germany

Vorwort

Die Art des vorliegenden Buches, das zugleich Gesamtbild und Untersuchung ist, erfordert ein kurzes Geleitwort.

Es will nicht eine systematische Darstellung, sondern eine Analyse geben, die von den Schriften des Aristoteles ausgeht und in ihnen die verschütteten Spuren seines inneren Werdegangs verfolgt. Der biographische Rahmen soll nur das Auseinandertreten der bisher ungeschiedenen Schriftenmasse in drei Entwicklungsperioden sinnfällig machen. Das Bild, das auf diese Weise gewonnen wird, bleibt bei der Knappheit des Materials allerdings fragmentarisch. Es läßt aber in seinen Umrissen eine wesentlich klarere Gesamtansicht der geistigen Gestalt des Aristoteles und der treibenden Kräfte seines Denkens hervortreten. Sie kommt zunächst der philosophischen Problemgeschichte und Prinzipienforschung zu gute. Die Absicht des Verfassers ist es jedoch nicht, einen Beitrag zur systematischen Philosophie zu geben, sondern das Stück Geschichte des griechischen Geistes zu erhellen, das der Name des Aristoteles bezeichnet.

Die Ergebnisse dieser Untersuchungen habe ich seit 1916 in Kiel und Berlin in Universitätsvorlesungen wiederholt vorgetragen, auch die schriftliche Form stand mit Ausnahme des Schlusses im wesentlichen fest. Die seither erschienene Literatur, die für Aristoteles selbst ohnehin nicht viel ausgibt, habe ich nur soweit berücksichtigt, als ich Neues aus ihr gelernt habe oder widersprechen muß. Man wird selbst Ergebnisse älterer Forschung vergeblich suchen, soweit sie bloß belanglose Meinungs- oder Darstellungsänderungen betrafen: mit Entwicklung hat das alles nichts zu tun. Noch weniger kam eine Analyse aller Schriften des Aristoteles als Selbstzweck und eine durchgeführte mikroskopische Untersuchung aller ihrer Schichten in Betracht, wo es sich einzig darum handelte, an deutlichen Beispielen das geistige Phänomen seiner Entwicklung als solches in seiner sachlichen Bedeutung zu erläutern.

Zum Schluß spreche ich der Verlagshandlung, die in mutiger Zuversicht das Risiko der Veröffentlichung dieses Buches trotz der Ungunst der Zeiten in vollem Umfang übernommen hat, meinen tiefsten Dank aus.

Berlin, Ostern 1923

W. J.

Inhalt

Seite

Das Problem 1

I. Die Akademiezeit

Die Akademie beim Eintritt des Aristoteles 9
Die Jugendwerke 23
Eudemos 37
Der Protreptikos 53

II. Wanderjahre

Aristoteles in Assos und Makedonien 105
Die Programmschrift *Περὶ φιλοσοφίας* 125
Die Urmetaphysik 170
Die Entwicklung der Metaphysik 200
Die Urethik 237
Die Urpolitik 271
Entstehung der spekulativen Physik und Kosmologie 308

III. Meisterzeit

Aristoteles in Athen 331
Die Organisation der Forschung 346
Die Umbildung der Lehre vom ersten Beweger 366

Die geschichtliche Stellung des Aristoteles 393

Register 435

ARISTOTELES

Das Problem.

Aristoteles ist der erste Denker, der zugleich mit seiner Philosophie seine geschichtliche Selbstauffassung begründet und damit eine neue, innerlich komplizierte, verantwortlichere Form des philosophischen Bewußtseins geschaffen hat. Der Schöpfer des geistesgeschichtlichen Entwicklungsgedankens faßt auch die eigene Leistung als das pragmatische Ergebnis einer rein auf dem Gesetz der Sache beruhenden Entwicklung auf, ja er läßt in seiner Darstellung überall die eignen Gedanken als die unmittelbare Frucht der Kritik seiner Vorgänger, besonders Platons und seiner Schule erscheinen. Es war philosophisch und aristotelisch gedacht, wenn man ihm darin gefolgt ist und ihn historisch aus eben jenen Voraussetzungen zu begreifen gesucht hat, aus denen er sich selbst konstruiert.

Den Philologen, der gewohnt ist, die Selbstbeurteilung einer Persönlichkeit nicht als völlig objektive Quelle zu benutzen und ihr nicht seine Maßstäbe zu entnehmen, kann es nicht wundern, daß alle diese Versuche nicht zu einer lebensvollen Einsicht in die philosophische Eigenart des Aristoteles geführt haben, zumal wenn man ihn gar an seinem Verständnis für seine Vorgänger zu messen begann: als ob je ein Philosoph seine Vorgänger in diesem Sinne zu verstehen vermöchte. Kann es doch nur einen positiven Maßstab für die individuelle Schöpfung des Aristoteles geben, nicht wie er Platon kritisiert, sondern wie er selbst platonisiert (denn das bedeutet ihm philosophieren). Warum er die Wissenschaft in diese bestimmte Richtung gelenkt hat, wird nicht aus der Vorgeschichte, sondern erst aus seiner eignen philosophischen Entwicklung klar, ebenso wie er selbst Platons Stellung in der Geschichte des griechischen Denkens nicht einfach von den Vorgängern herleitet, sondern als das Produkt der Begegnung seiner schöpferischen Originalität mit jenen geschichtlichen Einflüssen erklärt. Soll bei der Betrachtung geistigen Werdens das Schöpferische und Eigengesetzliche in den großen Individuen nicht zu kurz kommen, so bedarf die geschichtliche Gesamtbe-

wegung der Ergänzung durch die organische Entwicklung der Persönlichkeit. Aristoteles selbst weist den engen Zusammenhang von Entwicklung und Form nach: 'geprägte Form, die lebend sich entwickelt', ist der Grundgedanke seiner Philosophie. Das Ziel ist für ihn, die Form und die Entelechie aus den Stadien ihres Wachstums zu erkennen. Nur so kommt das Gesetzliche einer geistigen 'Struktur' zu unmittelbarer Anschaulichkeit, wie wiederum Aristoteles am Anfang seiner Vorlesung über die Vorstufen des staatlichen Lebens bereits ausspricht: 'Wie überall, wird sich auch hier die rechte Einsicht erst ergeben, wenn man die Dinge sich von ihren Ursprüngen her entwickeln sieht.'

Es gehört zu den fast unbegreiflichen Paradoxien, an denen die Geschichte der menschlichen Erkenntnis reich ist, daß man das Prinzip der organischen Entwicklung bis heute nicht auf seinen Urheber angewandt hat, wenn man von einzelnen verdienstlichen, aber ganz partiellen und daher unwirksam gebliebenen Äußerungen absieht. Man darf ohne Übertreibung sagen, daß in einer Zeit, wo über Platons Werdegang eine ganze Literatur zusammengeschrieben ist, von der Entwicklung des Aristoteles kaum jemand redet und jedenfalls fast niemand etwas weiß. Dies beharrliche Vorübergehen an einem der brennendsten Probleme der antiken Geistesgeschichte hat schließlich so suggestiv gewirkt, daß man in der Nichtanwendung der entwicklungsgeschichtlichen Betrachtung auf Aristoteles eine Art von Symbol für seinen geistigen Unterschied von Platon erblickte: während die Entwicklungsgeschichte Platons die Menschen allmählich blind zu machen droht für den konstruktiven Trieb, der eine der Grundkräfte seines Denkens ausmacht und ihn von allen vorplatonischen Philosophen unterscheidet, hat man sich umgekehrt gewöhnt, die Frage nach der Chronologie und Entwicklung der aristotelischen Lehre und ihrer Quellen fast für ein Zeichen philosophischer Verständnislosigkeit zu halten. Denn die Monade, die zeitlos den Keim zu allem Einzelnen in sich trägt, sei eben das System.

Der Hauptgrund, weshalb bisher der Versuch einer Entwicklungsgeschichte des Aristoteles unterblieben ist, war mit einem Wort die scholastische Auffassung seiner Philosophie als eines starren Begriffsschematismus, dessen dialektischen Apparat die Ausleger virtuos beherrschten, ohne doch immer von den bewegenden Kräften aristotelischer Forschungsweise, von dem eigen-

artigen Zusammenspiel bohrender, abstrakter Apodiktik und anschaulichen, organischen Formensinns noch eine selbsterlebte Vorstellung zu haben. Der Spiritualismus des Aristoteles ist mit Anschauung und Realität gesättigt, seine peinliche Beweisstrenge ist nur die heilsame Fessel, die die blutvolle Lebendigkeit des 4. Jahrhunderts sich selbsterzieherisch angelegt hat. Die Wurzel des Mißverstehens lag schon in der Loslösung der im engeren Sinne philosophischen Teile der aristotelischen Lehre, der Logik und Metaphysik, von der empirischen Wirklichkeitsforschung, die sich im Peripatos seit der dritten Generation vollzog. So groß dann später das Verdienst der von Andronikos (1. Jahrh. v. Chr.) ausgehenden Kommentatorenschule auch ist, der wir vor allem die Rettung der Lehrschriften verdanken, und so überlegen ihr buchstabentreuer Traditionalismus an Strenge der philosophischen Auffassung den erbärmlichen Nachfolgern des Theophrast und Straton war, eine Erneuerung des ursprünglichen Geistes brachte auch diese Bewegung zurück zu Aristoteles nicht. Es fehlte ihr der Nährboden einer stetig fortschreitenden Natur- und Geisteswissenschaft und daher jene fruchtbare Wechselwirkung von Erfahrung und Begriffsbildung, aus der die spekulativen Ideen des Aristoteles ihre Geschmeidigkeit und biegsame Kraft sogen. Seither ist die Kontinuität des Aristotelesverständnisses niemals mehr abgerissen, an die Kommentatorentradition schließt sich der morgenländische, an ihn der abendländische Aristotelismus lückenlos an. Die Eigenart beider, deren erzieherische Wirkung auf ihre Zeit im übrigen gar nicht überschätzt werden kann, ist dieselbe reinbegriffliche Scholastik, die schon der Antike den Weg zu einem lebendigen Aristotelesverständnis versperrt hatte. Man war nicht imstande seine Philosophie als das Produkt seines besonderen Genies mit der geschichtlich gegebenen Problemlage seiner Zeit zu begreifen, und hielt sich deshalb nur an die geprägte Form, ohne zu ahnen, wie sie sich lebend entwickelt hatte. Mittlerweile war, ausschließlich durch die Schuld des Traditionalismus, der Verlust einer Hauptquelle für die Entwicklung des Aristoteles, der Dialoge und Briefe eingetreten. Dadurch war auch der Zugang zu seiner menschlichen Persönlichkeit verschüttet. So kam es, daß die neuerwachende Liebe zum Altertum, die der Humanismus brachte, für Aristoteles keinen Wandel schuf, zumal da er als Fürst der mittelalterlichen Scholastik galt, die Luther und

die Humanisten gleich sehr verachteten. Von allen großen Menschen der antiken Philosophie und Literatur hat Aristoteles allein keine Renaissance erlebt. Jeder war sich zwar bewußt, daß er eine Großmacht sei, eine der Grundlagen der modernen Welt, aber er blieb ein Stück Tradition, schon deshalb, weil man ihn auch nach den Tagen des Humanismus und der Reformation immer noch viel zu sehr inhaltlich nötig hatte. Melanchthon und die Jesuiten haben beide ihre Theologie auf der Metaphysik aufgebaut, Macchiavelli aus der Politik, die französischen Kritiker und Dichter aus der Poetik ihre Regeln abstrahiert. Aus der Logik haben alle Philosophen weit über Kant hinaus geschöpft, aus der Ethik Moralisten und Juristen.

Die Philologen hinderte weniger ein zu starkes stoffliches Interesse, zur inneren Form seines Denkens vorzudringen, als der enge und äußerliche Formbegriff der antiken Kunstprosa, den die Humanisten wieder aufgebracht hatten. Sie haben zwar die erhaltenen Schriften des Aristoteles scharfsinnig studiert und ihren Text festzustellen gesucht, aber das neue Stilgefühl nahm ästhetischen Anstoß an dem unfertigen Zustand, in dem sie überliefert sind. Man legte den Maßstab literarischer Schreibart an sie an, gegen deren Normen sie beständig verstoßen und der ihnen gänzlich fremd ist. Man verglich den 'Stil' der Lehrschriften naiv mit Platons Dialogen und begeisterte sich an deren wunderbarer Kunst, während man die aristotelischen Abhandlungen gewaltsam durch allerlei rationalistische Eingriffe, durch Unechterklärung störender Partien und Umstellung ganzer Bücher oder einzelner Sätze zu lesbaren Handbüchern umzugestalten suchte. Diese Art der Kritik entsprang der Verkennung der für den Geist der aristotelischen Philosophie so bezeichnenden provisorischen Form, von der jedes geschichtliche Verständnis ausgehen muß. Auch bei Platon ist zwar die Wichtigkeit des Formproblems für die Erkenntnis seines eigentümlichen Geistes lange und immer wieder verkannt worden; besonders die Fachphilosophie und die Literaturphilologie sind stets geneigt, die Form als etwas Literarisches zu betrachten, das für Platon sachlich keine Bedeutung habe, obgleich er mit ihr ganz allein in der Geschichte der Philosophie dasteht. Aber die meisten wissen jetzt doch, daß die Formentwicklung ein Hauptschlüssel der philosophischen Erkenntnis Platons ist, während man sich bei Aristoteles dem Inhalt um so

ausschließlicher hingeben möchte, als er 'überhaupt keine Form' hat. Streifen wir den engen literarischen Formbegriff der hellenistischen Rhetorik ab, dem wir beinahe den Verlust der Lehrschriften des Aristoteles zu verdanken gehabt hätten, wie er auch den Untergang der stoischen und epikureischen Werke verschuldet hat, so stellt sich die entwicklungsgeschichtliche Frage von selbst ein. Denn es ist gar nicht möglich, den charakteristischen Zustand des aristotelischen Nachlasses zu erklären ohne die Annahme, daß er die Spuren verschiedener Phasen des Werdens an sich trägt. Die Analyse der Lehrschriften führt von sich aus zu dieser Auffassung, und die Reste der verlorenen literarischen Schriften des Aristoteles bestätigen sie. Es wird deshalb eine erste und unabweisliche Aufgabe dieses Buches sein, an Hand der Reste der verlorenen Werke und durch die Analyse der wichtigsten Lehrschriften zuerst einmal zu zeigen, daß eine Entwicklung ihnen zugrunde liegt, wie denn die vorliegende Arbeit aus der Interpretation der Lehrschriften und Fragmente anläßlich der Herausgabe der Metaphysik entstanden ist. Die philologische Kritik tritt jedoch unmittelbar in den Dienst philosophischer Fragestellung, weil es sich nicht nur um die Erklärung des äußeren Zustandes der Schriften als solchen handelt, sondern darum, wie sich in ihm die treibende Kraft des aristotelischen Denkens offenbart.

Erster Teil

Die Akademiezeit

Erstes Kapitel.

Die Akademie beim Eintritt des Aristoteles.

Aristoteles schrieb nach dem glaubwürdigen Zeugnis der Biographie an König Philipp von Makedonien, er sei zwanzig Jahre bei Platon geblieben. Da er der Akademie bis zum Tode Platons (348/7) angehört hat, ist er also im Jahre 368/7 eingetreten. Damals stand er im jugendlichen Alter von etwa 17 Jahren [1]). Als er die Schule verließ, näherte er sich bereits den Vierzigern. Über diese unbestrittenen Tatsachen hat man sich viel zu wenig gewundert. Man findet sicher keinen zweiten Fall in der Geschichte der großen Denker, vielleicht sogar überhaupt kein Beispiel in der Entwicklungsgeschichte selbständiger Schöpfernaturen, daß ein Mensch von vergleichbar tiefer Originalität der Begabung so anhaltend unter dem Einfluß eines völlig anders gearteten, überragenden Genies gestanden hat und ganz in seinem Schatten aufgewachsen ist. Nun gibt es kaum einen untrüglicheren Maßstab für die innere Empfänglichkeit, aber auch für die Sicherheit und Stärke des schöpferischen Vermögens als das Verhältnis zu einem großen Meister, das die Kräfte bindet und dadurch entbindet, und zu einer durch ihn wirkenden objektiven Geistesmacht, der der Jünger die Liebe seiner Jugend und die erste Hingabe weiht, bis er an ihr zu sich selbst heranreift und sich von ihr scheidet. Dies ist das Thema der inneren Entwicklung des Aristoteles. Dem Erlebnis der Welt Platons und dem an ihr vollzogenen Durchbruch zu sich selbst verdankt er die wunderbar gesteigerte Bogenspannung des Intellektes, deren elastische Schnellkraft sein Denken trotz der spezifischen Verschiedenheit zwischen seiner begrenzten und Platons unbegrenzter Genialität zu einer fortgeschritteneren Stufe macht, von der herabzusteigen von nun an so viel heißt wie: das Rad der Ananke rückwärts drehen.

---

[1]) Den Brief erwähnt Vita Marciana p. 427,18 Rose (Ps. Ammon. p. 438,13 Transl. lat. p. 443,12). Die Angabe der 17 Jahre stammt nicht aus derselben Quelle, war aber schon bei den alexandrinischen Biographen mit der Notiz aus dem Briefe kombiniert vgl. Dionys. Halic. ad Amm. 5 (728 R.).

Man darf das philosophische Verhältnis des Aristoteles zu Platon nicht so auffassen, wie man es bis auf den heutigen Tag immer wieder getan hat, als den verstandesmäßigen Anschluß an gewisse Lehrmeinungen des Meisters und den Bruch mit gewissen anderen Stücken seines Dogmas, wie man sich das Verhältnis eines heutigen Schulphilosophen zu Kant vorstellen mag. Allerdings hat gerade die Einsicht in die Unvergleichlichkeit der Natur Platons und seines bildnerischen Philosophierens Zweifel an dem Verständnis des Aristoteles für sein Vorbild wachgerufen. Gerade an dem, was in Platon Gestaltung, Schaunis, Mythos ist, soll Aristoteles vorbeigegangen sein. Seine Kritik scheint Platon kaum zu treffen, da sie diese wesenhaften Seiten an ihm gar nicht berührt. In ihrer Abstraktheit scheint sie eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Aber wie kurzsichtig, ja schülerhaft ist ein solcher Vorwurf! Aristoteles verrät an mehr als einer Stelle, daß er sich eben dieses Wesens platonischer Geistesart klar bewußt gewesen ist, ehe er an die Kritik ging. Wie könnte es anders sein bei dem Manne, in dem wir den Urheber der Psychologie und ihrer Anwendung auf geistige und künstlerische Phänomene verehren. Gerade er war es, der für das Dichterische, für den Propheten in Platon, den die Neueren erst entdeckt zu haben glauben, als erster kurze, treffende Worte geprägt hat. Das künstlerische Wesen des platonischen Dialogs hat er richtiger als die meisten Modernen definiert. Nie hat er geglaubt, mit seiner Kritik der logischen und ontologischen Schwierigkeiten in Platons Lehre deren geschichtliche Bedeutung und absoluten Gehalt zu erschöpfen. Alles dies versteht sich von selbst und braucht nicht mit seinen eigenen Worten beglaubigt zu werden für den der weiß, daß Aristoteles sich ursprünglich der platonischen Gedankenwelt gar nicht mit kühler kritischer Intelligenz genähert hat, sondern daß die Wucht ihres ungeheuren menschlichen Gesamteindrucks ihn für lange Jahre ganz in ihren Bann genommen hat. Aber etwas anderes ist es, eine so komplizierte, aus den mannigfachsten geistigen Kräften zusammengesetzte, in ihrer individuellen Erscheinungsform durchaus einzigartige Welt, wie die Platons es ist, in ihrer Art zu verstehen, ein anderes, sie als Ganzes nachbilden und fortpflanzen zu wollen. An diesem Punkt scheiden sich die Wege des fruchtbaren und des unfruchtbaren Platonismus. Unfruchtbar ist die ästhetisierende und verlogene

Nachäffung der platonischen Geisteseinheit, der wortreiche Kult ihrer Lieblingssymbole und -ausdrücke, fruchtbar ist die Arbeit an den Problemen, die Platon selbst als das Höchste anerkennt. Und sie führt notwendig über ihn hinaus. Fruchtbar ist es auch, sich mit Aristoteles durch die Anschauung des Gegensatzes moderner Wissenschaft zu Platons unwiederbringlicher seelischer Ganzheit sich der, wenn auch noch so notwendigen, Einseitigkeit unseres Denkens bewußt zu werden. Aristoteles hat zu verschiedenen Zeiten diesem Problem gegenüber eine verschiedene Stellung eingenommen. Nach anfänglichen Versuchen naiver Nachbildung und Fortsetzung des platonischen Typus folgt eine Periode, wo er zwischen dem bleibenden Wesen des platonischen Erbes und dessen zeitbedingter oder individuell unwiederholbarer Formulierung unterscheiden gelernt hat, die er nun abzustreifen sucht, während er das Wesen treu zu bewahren bemüht ist. Die Philosophie Platons wird ihm jetzt aus einer fertigen Form zur ὕλη für etwas Neues, Höheres. Die Auseinandersetzung mit dem, was er von Platon mit ganzer Seele empfangen hat, zieht sich durch seine ganze Lebensarbeit hin, ist der Leitfaden seiner Selbstentwicklung. Sie läßt einen allmählich fortschreitenden Prozeß erkennen, durch dessen verschiedene Stadien wir die Entschälung seines eigenen Wesenskerns deutlich verfolgen können. Noch die letzten Schöpfungen tragen irgendwie die Spur und den Abdruck platonischen Geistes an sich, aber in schwächerem Grade als die aus früherer Zeit. Der aristotelische Entwicklungsbegriff ist auf ihn selbst anwendbar: die neue Form, die werden will, setzt sich gegen den Widerstand einer 'Materie' von noch so großer Eigenbedeutung schließlich doch siegreich durch. Sie wächst und gestaltet jene von innen her schließlich nach ihrem Gesetze um, indem sie ihr die eigene Gestalt aufzwingt. Wie sich die Tragödie 'aus dem Dithyrambos' entwickelt, indem sie ihn mancherlei Abwandlungsformen durchlaufen läßt, bis sie schließlich ihre eigenste Natur erlangt (ἔσχε τὴν ἑαυτῆς φύσιν), so hat sich Aristoteles an und aus der platonischen Philosophie zu sich selbst gebildet. Die Geschichte seiner Entwicklung stellt mit ihren sicher bestimmbaren Dokumenten geradezu eine Skala des gradweisen Fortschritts in dieser Richtung dar, wenn er auch an manchen Punkten über Kompromisse nicht hinauskam. An solchen Punkten haben seine Schüler ihn vielfach später besser verstanden als er

sich selbst, d. h. sie haben das Platonische herauskorrigiert und nur das rein Aristotelische zu bewahren gesucht. Aber das spezifisch Aristotelische ist eben nur der halbe Aristoteles. Die Schüler haben das nicht begriffen, er selbst ist sich dessen stets bewußt geblieben.

Die Akademie, in die Aristoteles 367 eintrat, war nicht mehr die der Zeit des Symposion, um dessen Tafel Platon einst im Überschwang des Enthusiasmus die Häupter der Künste und Wissenschaften und die Vertreter der hellenischen Jugend versammelt denken durfte, um aus dem Munde der Seherin das große Mysterium von der Geburt des Geistes aus dem Eros zu vernehmen. Das Wesen der Philosophie Platons deckte sich schon seit langem nicht mehr mit dem Symbol, das sie sich in den Werken der Frühzeit geschaffen hatte, der zentralen Philosophengestalt des Sokrates. Ihr Inhalt und ihre Methode überschritten weit den sokratischen Problemkreis. Was Sokrates dem Platon und der frühplatonischen Schule gewesen war, erfuhr Aristoteles nur noch aus der Lektüre, nicht aus der lebendigen Gegenwart des sokratischen Geistes in der Akademie der 60er Jahre. Phaidon und Gorgias, Politeia und Symposion ragten als die nun schon klassischen Zeugen einer abgeschlossenen Lebensphase des Meisters hoch über der geschäftigen Wirklichkeit des Schulgetriebes wie stille Götter. Wen sie etwa aus der Ferne herbeigelockt hatten, Platons persönliche Gegenwart zu genießen, der fand sich sicher überrascht, daß man im Schoß der Philosophenschule nicht Mysterien feierte. Von jenen Werken ging weitausstrahlend eine umbildende Kraft, ein neuer Ernst aus. Ihn fand Aristoteles auch in der Akademie. Aber die klassischen Lehren Platons von den Ideen, von Einheit und Vielheit, von Lust und Unlust, vom Staat, von der Seele und der Tugend, waren für die Diskussionen der Schüler keineswegs unantastbare Heiligtümer, sondern wurden unaufhörlich in scharfer Unterscheidung der Begriffe und peinlicher Untersuchung ihrer logischen Tragfähigkeit geprüft, verteidigt und umgemodelt. Das Entscheidende war, daß auch die Schüler an dieser gemeinsamen Denkarbeit Anteil hatten. Die Gestalten und Mythen der Dialoge waren und blieben Platons eigenste, unwiederholbare Schöpfung, dagegen die Begriffsdiskussion ward, neben dem religiösen Zug der Akademie, das eigentlich schulebildende Prinzip, denn nur diese beiden Elemente in Platons Geist waren

übertragbar. Je mehr Schüler er anzog, desto größer wurde ihr Übergewicht über die künstlerische Seite seiner Natur. Die Unterdrückung des Dichters durch den Dialektiker in Platon war zwar an sich in der Mischung dieser entgegengesetzten Kräfte begründet, aber vor allem die Schule zog ihn unwiderstehlich in diese Richtung.

Für Aristoteles' Geistesrichtung ist es entscheidend geworden, daß sich gerade um die Zeit seines Eintritts diese folgenschwere Veränderung, die Ausbildung der spätplatonischen Dialektik, anzubahnen begann. Dank den Fortschritten der neueren Platonforschung können wir diesen Vorgang an den großen Methodendialogen, die Platon während dieser Jahre schrieb, dem Theaitetos, Sophistes, Politikos, Parmenides und Philebos noch mit chronologischer Genauigkeit verfolgen. Der führende Dialog dieser Gruppe, der Theaitetos, ist kurz nach dem Tode (369) des berühmten Mathematikers, dessen Gedächtnis er ehrt, geschrieben[1]). Er ist für den Geist der Akademie zur Zeit, wo Aristoteles ein trat, um so charakteristischer, als in ihm und den folgenden Gesprächen (Sophist, Politikos) die stille Arbeit der Schule, die hinter den Werken der klassischen Periode fast völlig verschwunden war, die ganze Schriftstellerei Platons in ihren Dienst zu zwingen beginnt und darin ein Bild ihres Treibens hinterlassen hat, an dem kein wichtiger Zug fehlt. Es ist für das Verständnis des Aristoteles und seines Verhältnisses zu Platon wesentlich, daß man nicht von der verschwommenen Gesamtvorstellung 'Platon' ausgeht, sondern an ihre Stelle den scharfumgrenzten Begriff der abstrakten, auf das Methodische gerichteten letzten Periode Platons seit 369 setzt. Damit war dem Aristoteles eine

[1]) Für die äußeren Zeitindizien vgl. die durchschlagenden Gründe von Eva Sachs, De Theaeteto Atheniensi mathematico (Diss. Berol. 1914) p. 18ff. Die Hauptevidenz wohnt natürlich der stilistischen und philosophischen Analyse inne, die beide die äußeren Anzeichen später Entstehung bestätigen. Den Sophistes, der das Problem des Theaitetos im positiven Sinne weiterführt und wie der dazu gehörige Politikos auch dessen szenische Umrahmung beibehält, wird heute niemand mehr als 'elementaren' Dialog an den Anfang der Entwicklung Platons setzen, wie noch Zeller es tat. Die grundlegenden Forschungen Campbells haben erst später in Deutschland Einlaß gefunden, sind aber dann durch die neueren Untersuchungen allseitig gestützt worden. Entscheidend ist die Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik, die seither hinzutrat, vgl. vor allem J. Stenzels Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik (Breslau 1917), dem ich nicht wenig verdanke.

eindeutige Richtung gewiesen und seiner speziellen Veranlagung ein Feld fruchtbarer eigner Arbeit eröffnet.

Die Haltung des reinen Forschers, die den Aristoteles von der Lebensnähe der Sokratik und dem Reformgeist des frühen Platon unterscheidet, und das Abstrakte seines Denkens, das ihn in Gegensatz zu dem künstlerisch gestaltenden früheren Platon bringt, sind keine Züge, die nur ihm persönlich eigen waren. Es ist die allgemeine Haltung der Akademie zu der Zeit, wo er ihr angehört hat. Der Theaitetos ist die Apotheose dieses unsokratischen Philosophentypus der späten Zeit Platons. In der Schilderung des Philosophen, welche die Episode des Dialogs dem Sokrates in den Mund legt, sieht der Philosoph nicht diesem selbst, wie er in der Apologie sich wahrheitsgetreu charakterisiert hatte, sondern dem Typus des weltfremden Mathematikers ähnlich, dessen Züge das neue Theoretikerideal sichtlich mit bestimmt haben. Nicht um das, was am Himmel und unter der Erde ist, sondern nur um den Menschen hatte Sokrates sich gekümmert. Der Theaitetos nennt im Gegenteil die philosophische Seele *γεωμετροῦσα* und *ἀστρονομοῦσα* [1]). Was nahe ist, erscheint ihr gleichgültig, sie verachtet das praktische Tun und Treiben, also gerade das Leben derjenigen Menschen, unter denen Sokrates seine Hörer am liebsten gesucht hatte, und schweift in erhabenen Fernen, wie feierlich aus Pindar zitiert wird.

Im Theaitetos wird auch schon mit deutlichen Worten auf das Kommen des Parmenides hingewiesen, der ziemlich sicher noch vor der Fortsetzung des Theaitetos, dem Sophistes und Politikos, geschrieben ist, also vielleicht schon zu der Zeit, wo Aristoteles in die Schule eintrat, fertig war, keinesfalls aber wesentlich später fällt. Es ist nicht wahrscheinlich, daß Aristoteles sogleich in so jugendlichem Alter eine grundstürzende Initiative in dem neuen Kreise ergriffen habe, wie diejenigen sie ihm zutrauen, die die Einwände dieses Dialogs gegen die Ideenlehre auf ihn zurückführen. Der Dialog ist ein Beleg dafür, wie weit die Akademie schon vor Aristoteles in der Kritik der ontologischen und abstrakten Zwittereigenschaften der Ideen gekommen war; eine Scheidung beider konnte auf die Dauer nicht ausbleiben. Platon selbst glaubte zwar der Schwierigkeiten Herr werden zu können, aber er hat

[1]) Theaet. 173 E—174 A.

die peinliche logische und ontologische Untersuchung der Ideen, wie sie hier und später geübt wird, prinzipiell als berechtigt anerkannt und dadurch selbst die folgende Entwicklung angebahnt. An den Phaidon oder den Staat und ihre Ideenlehre könnte man schwerlich die aristotelische Spekulation anknüpfen.

Die Verbindung Platons mit bedeutenden Mathematikern seiner Zeit, wie mit Theaitetos und Theodoros, den gegensätzlichen Repräsentanten der jungen, philosophisch interessierten Generation und der Alten, die große Könner in ihrem Fach sind, aber von Philosophie nichts wissen wollen, hat nicht ohne Grund gerade in einem Werk, das um jene Zeit erschien, ihre Spur hinterlassen.' Um 367 ist auch Eudoxos von Kyzikos mit seiner Schule nach Athen gekommen, um in Gemeinschaft mit Platon und seinen Schülern Probleme zu besprechen, die beide Parteien bewegten[1]). Das war ein aufsehenerregendes Ereignis, fortan sehen wir beständig Mitglieder jener Mathematiker- und Astronomenschule wie Helikon, Athenaios u. a. in Zusammenhang mit der Akademie stehen. Im Staate bereits beobachten wir die Wirkung der neuen Entdeckung der Stereometrie durch Theätet. Seit dem Zusammensein mit Eudoxos nimmt das Interesse für die neuen Versuche der kyzikenischen Schule, die irregulären Bewegungen der Planeten durch einfache mathematische Voraussetzungen zu erklären, im Denken Platons und seiner Anhänger einen beherrschenden Raum ein. Aber auch andere Anstöße gingen von Eudoxos aus: der geographische und kulturgeschichtliche Horizont dehnte sich ungeheuer aus. Eudoxos brachte genauere Kunde von Asien und Ägypten mit und berichtete aus mehrjähriger Autopsie über den Erkenntnisstand der dortigen Himmelskunde. Auch für die ethischen Fragen war man ihm zu Dank verpflichtet: die später für die aristotelische Ethik so entscheidende Frage nach Wesen und Bedeutung der Lust und Unlust führte in den späteren Jahren Platons noch einmal zu einer großen innerakademischen Verhandlung, an der sich Xenokrates,

[1]) Die Vermutung Tannerys, Histoire de l'astronomie p. 296 A. 4, wird bestätigt durch die Aristotelesvita p. 429,1 (Rose), nach der Aristoteles unter Eudoxos in die Akademie eintrat. Irgend ein Exzerptor hat also die Zeitangabe falsch verstanden und Eudoxos für einen Archonten gehalten. In der Quelle war nur das zeitliche Zusammentreffen des Eintritts mit der Anwesenheit des Eudoxos hervorgehoben. Vgl. nach dem Vorgang F. Jacobys jetzt E. Sachs, a. O. p. 17 A. 2.

Speusippos und Aristoteles durch Schriften *περὶ ἡδονῆς*, Platon selbst durch den Philebos beteiligte. Aristoteles, der den Eudoxos gleich zu Anfang seines Aufenthalts in der Akademie kennen lernte, schildert seinen persönlichen Eindruck noch lange nachher mit echter Wärme, wo er des von ihm ausgegangenen Anstoßes gedenkt. Auch gegen die Ideenlehre hat Eudoxos disputiert und einen Vorschlag zur Umbildung der Ideen gemacht[1]).

Überhaupt begann die platonische Schule immer mehr fremde, darunter die verschiedensten Geister anzuziehen. Die Reisen Platons hatten ihn in enge Fühlung mit den Pythagoreern des Archytaskreises in Tarent gebracht, deren Einfluß sich bis nach Sizilien erstreckte. In Sizilien blühte damals die Ärzteschule des Philistion, die auch nach auswärts wirkte und zu der man z. B. einen Schriftsteller und Arzt wie Diokles von Karystos auf Euböa geistig rechnen muß. Platon muß in Beziehung zu Philistion gestanden haben. Der Verfasser des zweiten sogenannten platonischen Briefs scheint Kenntnis von seinem Verkehr mit ihm und wahrscheinlich sogar von einer Einladung Philistions nach Athen gehabt zu haben. Jedenfalls verbirgt sich hinter dem ungenannten *ἰατρὸς Σικελᾶς ἀπὸ γᾶς*, von dessen gelangweilter Anwesenheit bei den begrifflichen Haarspaltereien der Akademiker ein zeitgenössischer Komiker spricht, eine wirkliche Persönlichkeit aus der Schule Philistions, wo nicht er selbst[2]). Diese Geschichte mag übrigens zeigen, daß Platon zwar Unterhaltungen mit Gelehrten aller Fächer pflog, aber das Ergebnis oft nur darin bestand, die unüberbrückbare Kluft zwischen der jonisch-sizilischen Wissenschaft und dem, was Platon unter Wissenschaft verstand, aufzudecken. Der Umfang, in dem der Timaios die Ergebnisse der neusten Medizin, Mathematik und Astronomie verwendet, darf nicht

---

[1]) Aristoteles über Eudoxos als Charakter und über seine Lustlehre Eth. Nic. K 2, über seinen Vorschlag zur Umgestaltung der Ideenlehre Metaph. A 9, 991a 17 und ausführlicher im zweiten Buch *Περὶ ἰδεῶν* (frg. 189R.), dessen Gegengründe Alexander zu der Metaphysikstelle erhalten hat. Eudoxos will die Methexis als Immanenz der Ideen in den Dingen auffassen, was Aristoteles heftig bekämpft. Daß sie damals das umstrittenste Problem war, lehren ja auch die späteren Dialoge Platons.

[2]) Epikrates frg. 287 (Kock). Vgl. dazu M. Wellmann, Fragmente der sikelischen Ärzte (Berl. 1901) p. 68 und meinen Aufsatz Das Pneuma im Lykeion (Hermes Bd. 48) p. 51 A. 3.

darüber täuschen, wie souverän Platon mit dem Stoff umgeht, aus dem er seine Weltschöpfungsgeschichte dichtet.

Immerhin ist in der Schule des späteren Platon ein sehr reiches Material durchgedacht und -gesprochen worden, und ein Aristoteles konnte in dieser Umgebung die Bedeutung der realen Einzelheiten wohl selbständig schätzen lernen, die für seine Forschungsweise später so wesentlich wurden. Aber man sollte nicht von einer Organisation der Wissenschaften in der Akademie reden, wie es jetzt allgemein geschieht[1]). Die modernen Akademien und die Universitäten können sich nicht auf Platon berufen, dem der Gedanke einer systematischen Einheit aller Wissenschaften völlig fern lag, noch ferner seine praktische Durchführung in einer enzyklopädischen Schulorganisation der Fächer zum Zweck der Lehre und Forschung. Die Wissenschaften der Medizin, Mathematik, Astronomie, Erdkunde und Völkerkunde, die großen Komplexe der Altertumskunde und Geschichte, der rhetorischen und dialektischen Künste, um nur die bekannten Hauptrepräsentanten griechischer Forschung zu nennen, sind jede für sich erwachsen, trotz gelegentlicher Personalunion, und führten damals noch ungestört ein autonomes Leben. Der Gedanke, seine Mathematik mit der von manchen Sophisten betriebenen Erforschung der griechischen Archäologie oder Kulturgeschichte zu einem universalen System der Wissenschaften zusammengefaßt zu sehen, hätte einen Theodoros oder Theätet sehr merkwürdig angemutet. Auch die Mediziner stehen ganz für sich. Eine abnorme Erscheinung ist Demokrit und später Eudoxos, der den Typus des Aristoteles zum Teil vorwegnimmt. Er war ein Wunder an Vielseitigkeit und verband Mathematik und Astronomie mit Länder- und Völkerkunde, mit medizinischen und philosophischen Studien. Selbst war er produktiv auf den vier ersten Gebieten.

Platons ausschließliches Bemühen war auf das 'Seiende' gerichtet. Will man ihn in die Tradition des griechischen Denkens einreihen, so gehört er unter die Vertreter der *οὐσία*-Spekulation, der er durch die Ideenlehre eine neue Wendung gab, ja die er eigentlich überhaupt erst wieder zum Leben erweckte. Von der Ideenlehre aus kommt er an die Vielheit, die empirische Welt, zunächst gar

[1]) Seit dem berühmt gewordenen Aufsatz H. Useners, Preuß. Jahrbücher Bd. 53 (1884), abgedruckt in Vorträge und Aufsätze p. 69.

nicht heran, da nur die Einheit, das Übersinnliche, gesucht wird. Die Richtung seines Forschens geht von der Erscheinungswelt fort nach 'oben'. Rein durch die Notwendigkeiten der Begriffsspekulation kommt er zur Ausbildung der Einteilungsmethode, die bei Aristoteles später für die empirische Bewältigung des Tier- und Pflanzenreiches wie der geistigen Welt so enorme Bedeutung erhalten hat. Aber für Platon handelt es sich noch nicht um die Systematisierung der Einzelwesen, die für ihn unterhalb der Sphäre des Eidos liegen und schlechthin *ἄπειρον* sind, also unerkennbar. Platons Begriff des Individuums (*ἄτομον*) ist der des untersten, nicht weiter teilbaren Eidos, das die Grenze der platonischen Wissenschaft wie des platonischen Wirklichkeitsbegriffs nach der Seite der Erscheinungswelt hin bezeichnet. Die vielen Einteilungen der Pflanzen und anderer Dinge, von denen der Komiker Epikrates redet und die der Außenwelt als das Charakteristische und Allerseltsamste an der Tätigkeit der Akademiker erschienen (auch Speusippos' großes Werk 'Ähnlichkeiten' hatte scheinbar nur sie zum Gegenstand) wurden nicht aus Interesse an den Objekten selbst, sondern der Erkenntnis der Begriffsverhältnisse zuliebe betrieben, wie denn damals auch allerlei Bücher mit dem Titel 'Einteilungen' in der Akademie entstanden sind. Man hatte bei der Einteilung der Pflanzen ebensowenig eine positive Pflanzenlehre im Auge wie Platon im Sophistes die wirklichen Sophisten historisch erforschen will[1]).

Der Weg von diesen Einteilungen des Seienden zum Plane einer einheitlichen Wissenschaft, die in so viele Teilwissenschaften zerfällt, als es Teile der Wirklichkeit (*ὄν*) gibt, ist zwar nicht mehr

[1]) Epikrates spricht in dem oben angeführten Fragment nicht von der sachlichen Beschäftigung der Platoniker mit botanischen Gegenständen; worüber er sich lustig macht, ist der Einteilungsdrang, der die Begriffsverhältnisse für wichtiger hält als die Dinge selbst:

περὶ γὰρ φύσεως ἀφοριζόμενοι
διεχώριζον ζῴων τε βίον
δένδρων τε φύσιν λαχάνων τε γένη,
κἄτ' ἐν τούτοις τὴν κολοκύντην
ἐξήταζον τίνος ἐστὶ γένους.

βίος ist hier nicht die *δίαιτα* der Tiere, sondern synonym mit *φύσις* und *γένος*, wie auch das Abgrenzen, Trennen und Prüfen der Begriffe echt platonische dialektische Termini sind. Die Fragmente der *Ὅμοια* des Speusipp sind jetzt gesammelt von P. Lang, De Speusippi Academici scriptis (Diss. Bonn 1911). Der Titel schon zeigt, worauf es in dieser Arbeit abgesehen war.

weit, aber zum Zusammenschluß der positiven Wissenschaften kam es erst, als der aristotelische Wirklichkeitsbegriff den transzendenten Begriff des platonischen Seins verdrängt hatte[1]). Nachdenkenswert ist es immerhin, daß nur durch die attische Begriffsphilosophie und ihre Einteilungsfreudigkeit der Gedanke der Zusammengehörigkeit in die selbständig erwachsenen Einzelwissenschaften nachträglich hineingetragen worden ist. Nutzen und Schaden seiner Durchführung im einzelnen abzuwägen ist kaum noch möglich. Beide sind wohl ziemlich gleich groß. Eine vollständige Durchdringung aller Wissenschaften, die doch jede ein eigenes Formprinzip und eine Seele für sich haben, mit dem Universalgeist einer bestimmten Philosophie ist in Perioden, wo die Forschung lebendig sich entwickelte, niemals Wirklichkeit gewesen. Nur wo die Philosophie unter die Führung bedeutender Forscher kam, die sie mit dem Geiste bestimmter Zweige der Einzelforschung erfüllten, oder durch Doppelnaturen kam eine teilweise Durchdringung zustande. Aristoteles, Leibniz, Hegel sind die bedeutendsten, unter sich wieder sehr verschiedenen Beispiele dieser Art.

Platon selbst hatte ein fachwissenschaftliches Verständnis für mathematische Fragen, so daß er den wichtigen Ereignissen in der modernen Mathematik zu folgen imstande war. Soweit sie dem mathematischen Denken damals zugänglich war, interessierte ihn auch Astronomie. Mit der Physik der Elemente hat er sich selbst später ernstlich abgegeben in der Hoffnung, eine mathematische Ableitung für die qualitativen Unterschiede der sog. Elemente des Empedokles zu finden, die er als bloße Aggregatzustände auffassen wollte. Um die Erscheinungen selbst hat er sich sonst nur auf medizinischem und ethisch-politischem Gebiet gekümmert, wo er namentlich für die Gesetze ein umfangreiches Material für strafrechtliche und kulturgeschichtliche Dinge zusammengebracht hat. Die Wendung zum Studium der Einzelheiten fällt also in die Periode, wo Aristoteles Mitglied der Schule war. Die Anregung, die dieser aus dem neuen geschichtlich-politischen Stoff gezogen hat, ist an den zahlreichen Übereinstimmungen zwischen seiner Politik und Platons Gesetzen zu erkennen. Für die in der Akademie hauptsächlich gepflegten

[1]) Arist. Metaph. *Γ* 2, 1004a 2 *τοσαῦτα μέρη φιλοσοφίας ἐστὶν ὅσαιπερ αἱ οὐσίαι.*

mathematischen Studien fehlte ihm Neigung und Anlage, soweit es sich nicht um das Elementare handelt. Für die Gebiete der organischen Natur, auf denen die eigentliche Genialität des Aristoteles lag, mangelte ihm umgekehrt in der Akademie die Anregung.

So folgenreich die Berührung des jungen Aristoteles mit der strengen, methodischen Denkweise der verschiedenen Wissenschaften auf die Dauer für sein Philosophieren geworden ist, so sehr sie seiner Art verwandt gewesen sein muß, stärker als alle diese Eindrücke erfaßte ihn Platons Persönlichkeit, dessen von innen schauender und bildender Geist hoch über jene fruchtbaren Ebenen ragte. Die Beschäftigung mit ihm erfüllte ihn fortan ganz.

Es liegt uns fern, an diesem Ort die Wirkungen der Persönlichkeit Platons auf die Zeitgenossen zu erörtern oder seine Stellung in der Geschichte der Wissenschaft auf eine kurze Formel zu bringen. Um die letztere Frage mußte sich für einen so veranlagten Geist wie Aristoteles die ganze innere Auseinandersetzung bewegen. Man hat Platon im Gefühl seines Abstandes von der gesamten damaligen und heutigen Wissenschaft einen Mystiker genannt und ihn dadurch aus der Entwicklung der eigentlichen Problemgeschichte herausgerissen. Wäre diese einfache Lösung des Rätsels richtig, so verstände man kaum, weshalb er so tief in die Geschicke der Wissenschaft eingegriffen hat. Die Elemente, aus denen Platons Werk erwachsen ist, gehören allerdings anderen Sphären an als der jonischen *ἱστορία* oder dem aufgeklärten Vernunftträsonnement der Sophisten, welche, so fremd sich beide waren, damals als die Formen der Wissenschaft galten. Das erste jener Elemente, die *φρόνησις* des Sokrates, war nur äußerlich dem Rationalismus der Sophisten ähnlich, innerlich wurzelte sie in dem von griechischer Wissenschaft und Philosophie bis dahin unentdeckten Bereich des absoluten sittlichen Normbewußtseins. Sie erforderte einen neuen, überempirischen Begriff der inneren Anschauung. Indem Platon die sokratische *φρόνησις* auf ein übersinnliches Sein als Objekt bezog und dieses als 'Gestalt' faßte, führte er zwei weitere Elemente in die sokratische Gedankenwelt ein, die der damaligen Wissenschaft fremd waren. Das eine war das Eidos, das Ergebnis einer langen künstlerischen und visuellen Entwicklung des griechischen Geistes, das andere war die längst abgetane begriff-

liche *οὐσία*-Spekulation, der er durch das Problem des Einen und Vielen neue Nahrung und durch die Konzeption der Ideen einen lebensvoll anschaulichen Inhalt gab. Nehmen wir dazu als vierte Macht den Dualismus des orphischen Seelenmythos, dem Platon nach seiner ganzen Lebensstimmung zuneigte und der in dem Nährboden des neuen, übersinnlichen Seinsbegriffs kräftige Wurzeln schlug, getränkt von Platons mythenbildender Phantasie, so ist es nicht schwer, sich vorzustellen, daß Platon auf den wissenschaftlichen Normalmenschen seiner Zeit wirken mußte wie ein Mischprodukt aus Poet, Tugendlehrer, Kritiker und Prophet, woran auch die Strenge, mit der er sich in die Fesseln einer neuen Methode einschnürte, zunächst nichts änderte. Wenn freilich daneben Naturen wie Theätet, Eudoxos und Aristoteles um die Sonne Platon kreisten, also die genialsten Bahnbrecher wissenschaftlicher Forschung, die das 4. Jahrhundert hervorgebracht hat, so ist schon damit die Wohlweisheit gerichtet, die mit einer unzureichenden Vorstellung von der Kompliziertheit der Wege des Geistes den schöpferischsten Revolutionär des philosophischen Denkens aus der Geschichte der Wissenschaft streichen möchte, weil er nicht bloß neue Tatsachen und Ergebnisse vorgelegt, sondern völlig neue Dimensionen entdeckt hat.

Einem Aristoteles konnte es so wenig wie einem Eudoxos verborgen bleiben, daß in Platons philosophischem Werk die Entdeckung dunkler seelischer Weltteile, in die kein sehendes Auge objektiv erkennend eingedrungen war, sich mit spezifisch wissenschaftlichen Enthüllungen und mythenbildenden Bestandteilen verschmolzen. Die Notwendigkeit dieser Verschmelzung lag keineswegs nur in subjektiver Neigung des Schöpfers, sondern sie war eine geschichtlich bedingte Gestaltung, deren Momente Aristoteles später mit gleich tiefem pragmatischem wie persönlichem Verständnis aufgezeigt hat. Aber zunächst gab er sich dem unteilbaren Ganzen dieser unvergleichlichen Welt, wie die Reste seiner ersten Schriften zeigen, mit ungeteilter Seele hin, und gerade die nichtwissenschaftlichen Elemente in Platons Philosophie, das Metaphysische und das Religiöse, haben am tiefsten und dauernd ihre Spur in sein Inneres eingegraben. Diese Eindrücke müssen in ihm einer besonders gesteigerten Empfänglichkeit begegnet sein. Seine spätere Problematik erwuchs größtenteils aus dem inneren Widerstreit mit seiner methodisch-wissen-

schaftlichen Anlage, in den sie ihn versetzten, und ihre Stärke zeigt sich am schönsten darin, daß er sie niemals geopfert hat, während er wissenschaftlich überall über Platon hinausging. Einen Führer zum neuen Leben hat der Jüngling in Platon gesucht und gefunden, genau so wie jener einfache korinthische Landmann, den er in seinem Dialog Nerinthos von der Lektüre des platonischen Gorgias überwältigt die Hand vom Pfluge nehmen läßt, um zu dem Meister zu ziehen und ihm nachzufolgen.

Platon hat im siebten Brief erklärt, wie die Nachfolge des Guten mit der Erkenntnis des Guten zusammenhänge. Die Erkenntnis, von der Sokrates sagte, sie mache den Menschen gut, ist verschieden von dem, was sonst in der Wissenschaft Erkenntnis genannt wird. Sie ist ein schöpferisches Wissen und nur der Seele zugänglich, die dem zu Erkennenden, dem Guten Gerechten und Schönen, wesensverwandt ist. Nichts leugnet noch der alte Platon leidenschaftlicher als den Satz, daß die Seele das Gerechte erkennen könne, ohne gerecht zu sein[1]). Dies, nicht die Organisation der Wissenschaften, war der Sinn der Gründung der platonischen Akademie. Er ist es bis zuletzt geblieben, wie der Brief aus Platons Alter beweist: das Ziel ist das Zusammenleben (*συζῆν*) der Erlesenen, die fähig sind, nachdem ihre Seele im Guten erwachsen ist, durch ihre höhere geistige Anlage jener 'zum Schluß aufleuchtenden' Erkenntnis teilhaftig zu werden, von der Platon sagt, ihm scheine die Beschäftigung damit kein Gut für die Masse der Menschen, sondern nur für die Wenigen, die bei geringer Anleitung sie selbständig zu finden vermöchten[2]).

[1]) Plat. ep. VII 344a. [2]) Plat. ep. VII 341C—E.

Zweites Kapitel.

Die Jugendwerke.

Aristoteles hat eine Reihe von dialogischen Werken geschrieben, um deren Reste man sich leider zu wenig kümmert. Nicht nur, weil man es überhaupt lieber den Philologen überläßt, sich mit dem Studium von Fragmenten zu quälen, sondern aus der von jeher feststehenden peripatetischen Schulüberzeugung, der eigentliche Aristoteles sei der der Lehrschriften. Auch für das richtige Verständnis der Lehrschriften und ihrer Stellung ist freilich aus den Resten der verlorenen Dialoge viel zu lernen. Es wäre schon eine höchst bedeutende Erkenntnis, wenn wir daraus nichts weiter über das Verhältnis beider Arten von Schriften feststellen könnten, als daß die nach Platons Vorbild geschriebenen Dialoge fast alle in die Frühzeit des Aristoteles fallen, daß er sich in seiner späteren Periode mithin von literarischer Tätigkeit so gut wie ganz abgewandt hat. Denn die sogenannten Lehrschriften sind nichts als das schriftliche Substrat seiner sehr ausgedehnten Lehr- und Vorlesungstätigkeit. Ausnahmen gibt es auch von dieser Regel. 'Alexandros oder Über Kolonisation' muß dem Titel nach ein Dialog sein, der in die Zeit fällt, wo die asiatische Rassenpolitik des Königs, welche Aristoteles nicht mitmachte, ihm ein öffentliches Abrücken von Alexander vor der griechisch lesenden Welt erwünscht erscheinen ließ. Also dieser Nachzügler hatte einen besonderen publizistischen Anlaß. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* von dem Sammelwerk der 158 Verfassungen, das, wie der Staat der Athener gezeigt hat, von vornherein für das Publikum bestimmt und in lebendigem klarem Stil geschrieben war. Trotz dieser Ausnahmen bleibt der Satz bestehen, daß Aristoteles im Lauf seiner Entwicklung seine Ansicht über das Bedürfnis der Wissenschaft nach literarischer Repräsentation und über das Verhältnis der literarischen zur eigentlich produktiven Gedankenarbeit in entscheidender Weise verändert hat.

In Platon ist der Gestaltungstrieb ursprünglich das Primäre. Er schreibt nicht um der inhaltlichen Darstellung einer Lehre willen. Ihn reizt es, den philosophischen Menschen in dem dramatisch fruchtbaren Moment des Suchens und Findens, der Aporie und des Konflikts sichtbar zu machen. Nicht in einem bloß intellektuellen Manöver, sondern im Kampf mit allen Gewalten: der Pseudowissenschaft, der politischen Macht, der Gesellschaft, des eigenen Herzens, mit denen der Geist der Philosophie Platons notwendig zusammenstoßen mußte. Philosophie ist, wie Platon sie ursprünglich versteht, nicht ein Feld theoretischer Entdeckungen, sondern Neubildung aller grundlegenden Lebenselemente. Man denke z. B. an das Duell zwischen dem Sokrates des 'Gorgias' und Kallikles, dem Vertreter der egoistisch-machtpolitischen Staats- und Gesellschaftsauffassung oder an die paradoxe Philosophenschilderung des Theätet. Diese Dialoge haben mit den lehrhaften Gesprächen des Giordano Bruno, Hume oder Schopenhauer nur den Namen gemein. Platon schreibt die Tragödie des Philosophen. Niemals gibt er bloß theoretische Meinungsverschiedenheiten in stilistischer Maske, wie es die Nachahmer tun.

In der Entwicklung der Form Platons ist die Gruppe von Dialogen, die durch den dem Eintritt des Aristoteles in die Akademie gleichzeitigen Theätet eingeleitet wird, durch eine Kluft von den früheren getrennt, wie sie inhaltlich eine Verschiebung des Schwergewichts seiner Philosophie nach der Seite des Methodischen und analytisch Abstrakten ankündigt[1]). Das harmonische Gleichgewicht des künstlerischen und des philosophischen Elements ist in diesen späteren Werken zugunsten des wissenschaftlichen Inhalts gestört. Im Theätet steigen zuerst Disharmonien auf, feineren Ohren deutlich vernehmbar. Sie entspringen weniger dem mangelnden äußeren Gleichmaß der formalen Durchbildung als aus dem Triumph des abstrakten Interesses an der Methode über den dramatischen Trieb, aus der folgerichtigen

[1]) Das Formproblem bei Platon hat zuerst J. Stenzel in seinem Vortrag Literarische Form und philosophischer Gehalt des platonischen Dialogs, veröffentlicht in Jahresber. d. Schlesischen Gesellschaft für vaterl. Kultur 1916, wieder abgedruckt in Studien zur Entwicklungsgeschichte der platonischen Dialektik usw. (Breslau 1917) p. 123 ff. zur philosophischen Entwicklung Platons in tiefere ursächliche Beziehung gesetzt, für die Spätdialoge vgl. das Kapitel Die neue Dialogform und die neue Methode p. 45 ff.

Durchführung eines Themas, das eingleisig in einer Ebene verläuft. Wer auch im Methodischen und in abstrakter Gedankenentwicklung Peripetie und Schürzung des Knotens zu empfinden weiß, wird zwar auch hier den Dramatiker in Platon wiederfinden. Aber bei aller Zuspitzung des logischen Aufbaus ist es verdächtig, daß der Theätet gerade den modernen Philosophen meist als das 'wissenschaftliche Hauptwerk' Platons erschienen ist. Er kommt in der Tat einer kritisierenden Lehrschrift sehr nahe; es ist auch kein Zufall, daß Platon gerade in der Einleitung zum Theätet über seine bisherige dialogische Kompositionsweise das Wort nimmt, um Vereinfachungen anzukündigen, die ihren Grund in dem Streben haben, der wissenschaftlichen Klarheit und Direktheit des Ausdrucks mehr zu ihrem Recht zu verhelfen [1]).

Im Sophistes und Politikos wird die Schwierigkeit, in die die Dialogform Platon jetzt versetzt, noch deutlicher sichtbar. Die Anwendung der schrittweise vom Allgemeinen zum Besonderen abwärtssteigenden Methode der Einteilung auf einen bestimmten Begriff ist an sich so undramatisch und monoton, daß der Hauptgesprächsführer am Anfang des Sophistes seinen Mitunterredner vor die Wahl stellen muß, entweder ihn nicht allzu oft zu unterbrechen oder lieber einen zusammenhängenden Vortrag anzuhören [2]). Damit ist die mäeutische Gesprächsform des Sokrates offen preisgegeben und eingestanden, daß der Dialog für Platon jetzt zur bloßen Stilisierung, zum unorganischen Ornament herabgesunken ist. Timaios und Philebos machen keine Ausnahme von dieser Regel. Es ist nur ein durchsichtiger stilistischer Schleier, der über einen rein lehrhaften Inhalt geworfen ist, was

[1]) Theaet. 143B. Die äußere Form des Sokratesdialogs ist im Theaitetos noch festgehalten und von der Mäeutik wird mehrfach ausdrücklich geredet. Aber gerade die stark betonte Reflexion über das Wesen und die Grenzen des sokratischen Verfahrens zeigt, daß Platon sich der alten Form bewußt nur noch für die elenktische Vorbereitung seiner Frage nach der Definition des Wissens bedient. Stenzel hat mit Recht auf den engen Zusammenhang des Theaetet mit dem Sophistes verwiesen, wo die Probleme erst ihre Lösung finden. Und dort ist die mäeutische Form fallen gelassen. Vgl. Sokrates' Schlußworte im Theaetet 210C *τοσοῦτον γὰρ μόνον ἡ ἐμὴ τέχνη δύναται, πλέον δ' οὐδέν.*

[2]) Soph. 217D. Es soll zwar noch *ἔπος πρὸς ἔπος* gesprochen werden, vorausgesetzt daß der Mitunterredner immer ja sagt, allein das hat nichts mehr zu tun mit dem mäeutischen Gespräch *κατὰ πεῦσιν καὶ ἀπόκρισιν*, wo der Frager mit der eignen Ansicht zurückhält und nur den Gefragten zum Reden bringt.

sich dem Leser hier äußerlich als Dialog darstellt. Der Timaios schöpft seine gewaltige Wirkung aus ganz anderen Quellen als aus der Bewegtheit des Gesprächsverlaufs, und der Philebos ist ohne Mühe in eine einheitlich methodisch angelegte Abhandlung zu transponieren, die schon der aristotelischen Ethik nahe steht. In den Gesetzen verschwindet auch die letzte Spur dramatischen Scheins. Auf Ethopoiie wird bewußt verzichtet, das Ganze ist ein Vortrag in feierlichem Verkündigungston, den nicht Sokrates, sondern Platon selbst hält, der Fremdling aus Athen[1]). Nachdem die Figur des Sokrates schon seit dem Sophistes auf Nebenrollen beschränkt worden war, wird er in den Gesetzen folgerichtig ganz fallen gelassen. Im Philebos taucht er zuletzt noch einmal auf. Hier sind Fragen erörtert, die der wirkliche Sokrates schon aufgeworfen hatte, sie werden freilich in anderem Sinne behandelt. Platon löst sie mit neuen methodischen Denkmitteln, von denen Sokrates noch nichts ahnte. Die Scheidung des historischen Sokrates und des eigenen Philosophierens ist in dieser letzten Periode vollständig durchgeführt. Auch sie ist ein Symptom dafür, daß das Wissenschaftliche und der allgemeine Zug zum Lehrhaft-Logischen in Platon zum Durchbruch drängt. Die Methode der Klassifikation und Abstraktion, die späteste Frucht der Ideenlehre, das was Platon in den späteren Schriften Dialektik im spezifischen Sinne nennt, hat den aus der sokratischen Elenktik erwachsenen Kampfdialog von innen her umgestaltet, ihn psychologisch leer gemacht und ihn bis an die Grenze der Abhandlung herangeführt. Eine Weiterbildung war auf diesem Wege nicht möglich. Das Absterben der großen Kunst des klassischen platonischen Gesprächsdramas war nur eine Frage der Zeit, seine Wurzel war nicht mehr lebendig. An diesem Punkt setzte der junge Aristoteles ein[2]).

---

[1]) Der Verfasser der Epinomis beurteilt das sachlich richtig, wenn er 980 D den Athener die beiden anderen Gesprächsteilnehmer an eine berühmte Stelle der Gesetze mit den aus aller szenischen Illusion herausfallenden Worten erinnern läßt: wenn ihr euch noch erinnert, denn ihr habt euch ja wohl Notizen (ὑπομνήματα) gemacht. Hier ist man plötzlich mitten im Kolleg.

[2]) Bisher ist kein Versuch gemacht worden, den Dialog des Aristoteles an die Formentwicklung Platons anzuknüpfen. R. Hirzel, Der Dialog p. 275, kommt gar nicht zur Stellung dieser Frage, weil er mit einem Durchschnittsbild des platonischen Dialogs operiert und daher den aristotelischen Typus nur im

Alle Akademiker haben Dialoge geschrieben, keiner so zahlreiche und bedeutende wie Aristoteles. Die Tatsache an sich ist bedeutsam für das Verhältnis der neuen Generation zu Platon. Alle haben sich des Dialogs als einer gegebenen Form bedient, ohne sich über die Grenzen der Möglichkeit solcher Nacheiferung Skrupel zu machen. Daß Platons Dialog auf seiner klassischen Höhe etwas schlechthin Unwiederholbares, ein aus dem nie wiederkehrenden Zusammenwirken persönlicher Gestaltungskraft, sachlicher Notwendigkeit und individuellen Erlebnisses entsprossenes Gewächs ist, war ihnen noch nicht klar, zumal da den Griechen alles einmal 'Gefundene' zur Nachahmung lockte. Für die Schüler war der Dialog nun einmal die Form, in der esoterische Philosophie gestaltetes Leben wurde, und eben danach verlangte jeder, die Wirkung, die vom Meister auf ihn selbst ausging, in solchen Symbolen verdichtet zu sehen. Je mehr freilich die Einsicht sich Bahn brach, daß Platon in der innigen Verflechtung von Persönlichkeit, Leben und Wirken eine unteilbare Größe war, die sich als Ganzes nicht unmittelbar übertragen läßt, ohne zur Scholastik zu erstarren oder zur Literatur zu verflachen, um so bewußter suchte man grundsätzlich neue Formen für das, was sich als wissenschaftlich übertragbar von ihm loslösen ließ. Diese Versuche knüpften dann aber mit Recht nicht an die Dialoge an, sondern an die mündliche Lehrtätigkeit. Für die innere Nähe des jungen Aristoteles zu Platon wie für seinen Mangel an Distanz ist es charakteristisch, daß er sich nicht sogleich diesem Wege zuwandte, sondern zunächst den Dialog fortbildete. Das spezifisch platonische Wesen lebte für ihn offenbar im Dialoge stärker, objektiver als in irgend einer anderen Form. Aus den erhaltenen Trümmern seiner Gespräche, den Imitationen der Späteren, von denen besonders Cicero lebendig an ihn anknüpft, und den Berichten des Altertums schließen wir, daß Aristoteles der Schöpfer einer neuen Art des literarischen Gesprächs war, des wissenschaftlichen Diskussionsdialogs. In richtiger Erkenntnis wurde der Scheinexistenz des mäeutischen Frage- und Antwortspiels ein Ende gemacht, da es seinen echten organischen Sinn verloren hatte, seitdem sich nur noch 'lange Reden' dahinter

Gegensatz dazu sieht. Die beiden Arten entspringen für ihn einfach der verschiedenen Geistesart der beiden Verfasser, ohne daß die sachlichen Faktoren zu ihrem Recht kommen.

verbargen. Während aber beim alten Platon alles dahin trieb, an Stelle des Gesprächs den dogmatischen Einzelvortrag zu setzen, ließ Aristoteles Rede gegen Rede halten, wie es der Wirklichkeit des wissenschaftlichen Lebens in der späteren Akademie entsprach. Einer der Unterredner mußte die Leitung übernehmen, stellte das Thema auf und faßte am Schluß den Gewinn zusammen. Freilich waren der Personencharakteristik damit enge Grenzen gesteckt. Die Kunst der Komposition der Reden wurde von der Rhetorik übernommen und nach den Forderungen des platonischen Phaidros fortgebildet. Wirksamer als die Ethopoiie der Personen war jetzt das Ethos des Gesamtdialogs, der an einheitlich suggestiver Stimmung gewiß eher gewann als verlor, dafür aber die künstlerische Objektivität einbüßte. Es war deshalb nur folgerichtig, wenn Aristoteles schließlich selbst in seinen Dialogen das Gespräch leitete.

Durch die Umgestaltung wurde der Dialog zwar nicht in seiner sokratischen Urbedeutung wiederhergestellt — in dieser Form war er unwiederbringlich dahin — aber es war ihm wie in seinen Anfängen ein neuer sachlicher Sinn gegeben, entsprechend dem Wandel der Gespräche, in denen er von Anfang an seine Wurzel hatte. Die Schlag-auf-Schlag-Dramatik der eristischen Kämpfe, die Palästra der *λόγοι*, war langen theoretischen Auseinandersetzungen und Beweisen gewichen, die sich in den festen Bahnen der Methode bewegten. Man mag diesen Wandel beklagen, aber er lag in der Notwendigkeit der Sache. Auch Platon hatte diese Notwendigkeit anerkannt, als er sich vom mäeutischen Gespräch und der Personencharakteristik abwandte. Aristoteles hat nicht den Verfall des Dialogs herbeigeführt, wie die Literaturgeschichte festgestellt zu haben glaubt, weil sie die bewegenden inneren Kräfte nicht sieht, sondern er vollzog nur den unaufhaltsamen Übergang zu einer anderen Stufe. Der Diskussionsdialog ist nur Ausdruck der Tatsache, daß das Wissenschaftliche in Platon seine Form zum Schlusse gesprengt und sich dienstbar gemacht hat. Es handelt sich nicht um ein bloß ästhetisches Phänomen, sondern um einen Prozeß des philosophischen Geistes, der sich von innen her seine Form schafft.

Man pflegt die gelegentlichen Äußerungen der Späteren über den Unterschied des aristotelischen Dialogs auf alle seine Dialoge zu beziehen, aber das ist schon den Titeln nach unmöglich.

Eudemos oder Über die Seele und Gryllos oder Über die Rhetorik muß dem Typus des früheren platonischen Dialogs wie Phaidon und Gorgias noch nahegestanden haben. Unter den Bruchstücken des Eudemos findet sich eins, das die sokratische Frage- und Antworttechnik noch aufweist[1]). Ob Aristoteles auch in solchen Gesprächen als Gesprächsleiter aufgetreten ist, muß man bezweifeln. Die zwei- und dreibändigen Dialoge Politikos und Über die Philosophie, von denen uns bezeugt ist[2]), daß Aristoteles selbst darin das Wort führte, standen offenbar dem Typus der Lehrschrift nahe, waren also völlig verschieden. Platons Beispiel sollte Warnung genug sein, dem Aristoteles eine starre, ein für allemal feststehende Form zuzuschreiben. Die Entwicklung seiner Dialogschriftstellerei weist alle Zwischenstufen auf zwischen dem mäeutischen Fragegespräch und der reinen Lehrabhandlung. Sie läuft seiner philosophischen Entwicklung parallel oder, richtiger gesagt, ist ihr organischer Ausdruck.

Ein deutliches Vorbildverhältnis zwischen bestimmten aristo-

---

[1]) Arist. frg. 44 Rose (ich zitiere nach der Teubnerausgabe, in der die Fragmentzahlen von der älteren Akademieausgabe abweichen). Doch ist es kein mäeutisches Fragen und Antworten, sondern der zu Belehrende stellt Zwischenfragen, der andere erteilt zusammenhängende Belehrungen. Das Gespräch wird von einem Dritten referiert, wie bei dem früheren Platon, Aristoteles macht also von der Regel, die Platon im Anfang des Theaitetos gibt, keine Anwendung.

[2]) Aristoteles als Wortführer frg. 8—9 und frg. 78 Rose. Letztere Stelle (Cic. ep. ad Quintum fr. III 5, 1) scheint sich nicht nur auf den Politikos (de praestante viro) sondern auch auf die Bücher *Περὶ δικαιοσύνης* (de republica vgl. folg. Anm.) zu beziehen, die Cicero sicher kannte. Die Bemühungen, den 'Widerspruch' in Ciceros Berichten über den *mos Aristotelius* fortzuräumen, erweisen sich als gegenstandslos, wenn man die Stellen unvoreingenommen betrachtet: ad Att. XIII 19, 4 nennt er aristotelisch die Sitte, daß der Verfasser selbst das Gespräch leitet, ad fam. I 9, 23 bezeichnet er den Dialogstil der Bücher De oratore als aristotelisch, obgleich Cicero dort nicht das Wort führt. Beides mit Recht. Aristoteles hatte nicht in allen Dialogen den *principatus* selbst gehabt, im Gryllos und Eudemos trat er sicherlich überhaupt nicht auf. Aristotelisch ist die Form abwechselnder langer Vorträge, aristotelisch ist die Sitte, jedem Buche eines Gesprächs ein besonderes Proömium zu geben, aristotelisch ist auch das Auftreten in eigner Person. Aber nirgendwo steht geschrieben, daß ein Dialog unaristotelisch sei, wenn er nicht alle drei Eigentümlichkeiten vereinigt aufweise. Man darf die Zeugnisse nicht pressen, um einen Einheitstypus zu konstruieren. Genau so steht es mit der Nachricht, Aristoteles habe 'in den Dialogen' die Ideenlehre bestritten.

telischen Dialogen und platonischen ist besonders inhaltlich noch öfter nachweisbar. So knüpft der Eudemos an den Phaidon, der Gryllos an den Gorgias, die Bücher Über die Gerechtigkeit an den Staat an[1]). Sophistes und Politikos sind natürlich ebenso wie das Symposion und der Menexenos durch Platons gleichnamige Gespräche bedingt. Im Protreptikos, der kein Dialog war, ist der Einfluß des platonischen Protreptikos im Euthydem zu spüren, bis zu wörtlichen Anklängen. Vielleicht trat Platon in den Dialogen redend auf. Die stärkste Abhängigkeit zeigt sich auch im Stil. Zwar scheint Aristoteles bald zu eigener Sprache durchzudringen, einem Stil, der nichts will als rein und klar sein, wie er natürlich aus einem reinen Forschergeiste quillt[2]). Aber im Eudemos z. B. wurden Mythen erzählt, auch sonst fehlte es nicht an lebhafteren Reizen: Gleichnisse, zum Teil in Anlehnung an bekannte platonische Vorbilder, fanden sich zahlreich und waren im späteren Altertum berühmt. Die Sprache in dem Gleichnis von den unterirdischen Menschen, die ans Licht emporsteigen und den Kosmos schauen, ist von fortreißender Kraft. Im Midasmythos des Eudemos klingt der apokalyptische Stil der Moirenworte aus dem letzten Buch des Staates wieder. Cicero rühmt das golden Strömende an der Prosa der aristotelischen Dialoge, rhetorische Künstelei findet man nirgend. Im Denken präzise und klar, im Ethos hoch und vibrierend, haben diese Werke auf die feinsten Menschen des späteren Altertums gewirkt. Für ihre geistige Spannweite spricht es, daß der Schuster Philiskos und der Kyniker Krates in der Werkstatt den Pro-

[1]) Dies ist sowohl aus der Reihe einander entsprechender Werke wie aus der gemeinsamen Benutzung des Dialogs mit Platons Staat in Ciceros Büchern De republica sicher zu schließen. Auch im Staat des Platon ist ja die Gerechtigkeit die Frage, aus der die Staatsphilosophie erwächst. Er muß schon damals den Titel *Περὶ δικαιοσύνης* nebenher geführt haben, was für die Entstehung der Untertitel der platonischen Dialoge wichtig ist.

[2]) Von den Bedingungen des guten Stils, welche die frühere Rhetorik aufgestellt hatte, anerkennt die aristotelische Stillehre nur die Klarheit (*Γ* 1404 b 1, 1414 a 19, Poet. 1458 a 18 vgl. J. Stroux, De Theophrasti virtutibus dicendi [Lips. 1912] p. 30). In ihr sei alles andere enthalten. Von diesem nicht so sehr auf die rhetorische Praxis wie auf die Schaffung eines reinen, wissenschaftlich gebildeten Stils abzielenden Ideal kam aber schon Theophrast und dann die ganze spätere Rhetorik wieder ab. Sie gingen mit dem Zeitgeschmack, für Aristoteles ist die Wissenschaft eine Macht, die auch die Sprache nicht unverändert lassen kann.

treptikos zusammen lesen, Zenon und Chrysippos, Kleanthes, Poseidonios, Cicero und Philon religionsphilosophisch stark von diesen Jugendwerken ergriffen sind, Augustin, der den Protreptikos durch Vermittlung des ciceronischen Hortensius kennen lernt, durch ihn zur Religion und zum Christentum geführt wird[1]). Die Neuplatoniker leben in Aristoteles' Dialogen wie in denen Platons und in der Consolatio des Boethius klingt das letzte Echo früharistotelischer religiöser Empfindung im Mittelalter fort. Als Kunstwerke hat das Altertum bei aller Hochschätzung Aristoteles' Dialoge nicht mit Platon in einem Atem genannt. In der religiösen Bewegung des Hellenismus aber haben sie fast mehr bedeutet als Platons durchaus unerbauliche, unnahbar objektive Kunst.

Aber wie stand Aristoteles philosophisch in jenen Werken zu Platon? Es wäre merkwürdig, wenn der Einfluß des Vorbildes sich bloß auf das Thema, auf Einzelheiten des Stils und des Inhalts erstreckt hätte, während im übrigen, wie später, ein ablehnender Standpunkt gegen Platon eingenommen wäre. Symposion, Menexenos, Sophistes, Politikos — sind sie wirklich zu dem Zweck verfaßt, Platons gleich betitelte Dialoge zu übertrumpfen und ihnen ein Exempel gegenüberzustellen, wie man die darin behandelten Fragen hätte behandeln sollen? Hat sich der Jünger mit eigensinniger, pedantischer Beharrlichkeit an die Fersen des Meisters geheftet, um seine Arbeiten eine nach der andern kritisch zu zerfasern? Ehe man ihm eine solche Verirrung des Geschmacks und des Takts zutraute, hätte man die andere Möglichkeit ernsthafter erwägen müssen, daß es ihm auch philosophisch um die Nachfolge Platons und um nichts anderes in jenen Werken zu tun war.

Über dem Verständnis der Dialoge waltet schon seit dem Wiederaufkommen der Lehrschriften durch Andronikos in der sullanischen Zeit ein seltsames Mißgeschick. Damals noch hoch gerühmt und viel gelesen, traten sie bald mehr zurück, seitdem

[1]) Der Protreptikos in der Schusterwerkstatt frg. 50 Rose. Augustinus' Bekehrung durch den Hortensius Confess. III 4, 7 ille vero liber mutavit affectum meum et ad te ipsum, domine, mutavit preces meas et vota ac desideria mea fecit alia. viluit mihi repente omnis vana spes et immortalitatem sapientiae concupiscebam aestu cordis incredibili et surgere coeperam, ut ad te redirem (vgl. auch VIII 7, 17).

die gelehrten Peripatetiker an die exakte Interpretation der allzu lange vernachlässigten Lehrschriften gingen und Kommentare auf Kommentare dazu schrieben. Die Neuplatoniker werteten die Dialoge z. T. als Urkunden eines unverfälschten Platonismus, im Gegensatz zu den Lehrschriften, während ein Exeget streng peripatetischer Richtung wie der scharfsinnige Alexander von Aphrodisias, der sie noch größtenteils gelesen haben muß, ratlos vor ihnen steht. Das Verhältnis zwischen Dialogen und Lehrschriften hat er, der in philologisch-kritischer Hinsicht freilich naiver war, als man es zu seiner Zeit zu sein brauchte, sich so erklärt, daß nur die Lehrschriften Aristoteles' wahre Meinung enthielten, die Dialoge aber die falschen Ansichten anderer (!) wiedergäben[1]). Widersprüche zwischen beiden Gattungen sind damals also anerkannt gewesen. Die vergebliche Bemühung der späteren Peripatetiker, sich diesen rätselhaften Tatbestand zu erklären, spricht auch aus der berüchtigten Überlieferung über den Unterschied der exoterischen und esoterischen Schriften. Man suchte natürlich in den Lehrschriften nach einer Äußerung des Aristoteles über die Dialoge und fand sie in der mehrfach vorkommenden Bezeichnung *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, die sich an einigen Stellen ungezwungen auf die literarisch veröffentlichten Dialoge beziehen ließ. Diesen exoterischen, für die Außenwelt bestimmten *λόγοι* stellte man nun die Lehrschriften als esoterische Geheimlehre gegenüber, obwohl sich bei Aristoteles keine Spur einer solchen Ausdrucksweise oder Auffassung findet. Der Inhalt der Dialoge verhielt sich zu den Lehrschriften anscheinend also wie die *δόξα* zur *ἀλήθεια*. Aristoteles mußte sie z. T. geradezu in bewußter Abweichung von der Wahrheit geschrieben haben, weil er die Menge der Wahrheit nicht für fähig hielt. Selbst die Schwierigkeiten der schulmäßigen Terminologie in den Lehrschriften, die den Späteren viel Kopfzerbrechen machte, beutete man für diese mysteriöse Deutung aus und fälschte einen Brief des Aristoteles an Alexander, worin

[1]) Elias in Arist. categ. p. 24^b 33 *ὁ δὲ Ἀλέξανδρος ἄλλην διαφορὰν λέγει τῶν ἀκροαματικῶν πρὸς τὰ διαλογικά, ὅτι ἐν μὲν τοῖς ἀκροαματικοῖς τὰ δοκοῦντα αὐτῷ λέγει καὶ τὰ ἀληθῆ, ἐν δὲ τοῖς διαλογικοῖς τὰ ἄλλοις δοκοῦντα τὰ ψευδῆ.* Trotz der naiven Ausdrucksweise gibt der Kommentator Alexanders Meinung im Kern sicher richtig wieder. Widersprüche zwischen beiden Arten von Schriften kennt schon Cicero de fin. V 5, 12. Man schob sie damals auf die literarische Form der populären Schriftstellerei.

die Dunkelheit der Termini als beabsichtigte Düpierung der Nichteingeweihten hingestellt wurde.

Die neuere Kritik, ungläubig gegen diese Mystifikation, deren später Ursprung aus dem Geist des Neupythagoreertums nicht verborgen bleiben konnte[1]), hat sich von dem Vorurteil gegenüber den Dialogen trotzdem nicht befreit[2]). Freilich hatte sie es schwerer als die Alten, da sie nur noch Bruchstücke in Händen hielt. So verließ man sich, statt diesen wenigen, aber wertvollen Resten Glauben zu schenken, lieber auf die 'Zeugnisse', vor allem auf zwei aus gleicher Quelle stammende Aussprüche bei Plutarch und Proklos, die von der Kritik sprechen, welche Aristoteles in der Ethik, Physik und Metaphysik 'und durch seine exoterischen Dialoge' an Platons Ideenlehre geübt habe[3]). Hier fand man die unumstößliche Gewißheit, daß Aristoteles auch in den Dialogen bereits auf dem gleichen Boden stand wie in den kritischen Schriften. Man mußte jetzt entweder Aristoteles' 'Abfall' von Platon hoch in seine akademische Zeit hinauf verlegen oder die Dialoge herabrücken. Für erstere Ansicht fand man ebenfalls bald ein 'Zeugnis' bei Diogenes Laertios, Aristoteles sei schon zu Platons Lebzeiten abgefallen und Platon habe damals gesagt:

[1]) Die Erneuerung des Studiums der Lehrschriften durch Andronikos, durch die das Verhältnis der bisher fast ausschließlich gelesenen Exoterika zu diesen unerschlossenen Quellen der 'reinen' aristotelischen Lehre erst zum Problem wurde, fiel in die Blütezeit des Neupythagoreismus, der seinem eigenen Wesen gemäß bei allen früheren Denkern nach einer besonderen Geheimlehre suchte. Diese Kategorien wurden nun auf Aristoteles' Schriften angewandt.

[2]) Erst in allerneuster Zeit sind zwei Arbeiten hervorgetreten, die den platonischen Gehalt der Dialoge anerkennen: Ad. Dyroff, Über Aristoteles' Entwicklung (in Festgabe für Georg v. Hertling, Freiburg 1913) stellt kurz zahlreiche platonische Anklänge aus den Fragmenten zusammen, mehr unter systematischem Gesichtspunkt und ohne näheres Eingehen auf die einzelnen Werke, was in diesem Rahmen auch nicht möglich war. Mir ist der Beitrag erst bekannt geworden, nachdem diese Untersuchungen niedergeschrieben waren, und hat mich in meiner Ansicht bestärkt, doch bedarf es jetzt genauer Interpretation, wie Dyroffs Ansicht über *Περὶ φιλοσοφίας* zeigt. Die mir auch erst nachträglich bekannt gewordene Wiener Doktorarbeit von A. Kail (Diss. Phil. Vindob. XI 67) behandelt nur den Eudemos und *Περὶ φιλοσοφίας*, unter richtigen Gesichtspunkten (von Arnims) und mit guten Ergebnissen im einzelnen, geht aber philosophisch nicht in die Tiefe. Beiden Arbeiten liegt die Verknüpfung des Problems mit der entwicklungsgeschichtlichen Analyse der Lehrschriften noch fern.

[3]) Arist. frg. 8 Rose.

Aristoteles hat mich mit Füßen getreten wie die Fohlen ihre Mutter treten, wenn sie sie geboren hat[1]). — Unter dem Eindruck dieser Zeugnisse hat Bernays in seinem farbenreichen Buch über die Dialoge des Aristoteles sich konsequent bemüht jede platonische Wendung in den Fragmenten umzudeuten, indem er sie als lyrischen Stimmungsreiz erklärte. Umgekehrt hat Valentin Rose sie begierig aufgegriffen, um gemäß seiner phantastischen Grundansicht von dem apokryphen Charakter sämtlicher verlorenen Dialoge alle Spuren des Platonismus in ihnen als Indizien ihrer Unechtheit zu verwerten[2]). Gemeinsam ist beiden Forschern nur die gefühlsmäßige Überzeugung, daß man einem so systematischen und strengen Kopf wie Aristoteles ein Abweichen von einmal gefaßten Ansichten nicht zutrauen könne. Sie lassen ihn von Anfang an Platon mit scharfer Kritik in eigenen Schriften gegenübertreten und finden in dem Gedanken an eine platonische Periode des Aristoteles einen unerträglichen Widerspruch mit seiner nüchternen, kritisch kühlen Verstandesnatur.

Es liegt auf der Hand: ist diese an sich konsequente Gesamtauffassung unhaltbar und hat Aristoteles in seinen Anfängen eine platonische Periode von jahrzehntelanger Dauer durchlebt, hat er in Platons Geist geschrieben und dessen Lehre der Welt verkündigt, so bricht damit die ganze, bisher geltende Ansicht vom Wesen des Mannes zusammen, eine neue Auffassung sowohl seiner Persönlichkeit und seines inneren Schicksals als auch der treibenden Kräfte seines Philosophierens muß sich Bahn brechen. In der Tat, jene Fabel von dem starren, unveränderlichen, kühlen, illusions- und erlebnislosen, schicksalsarmen, nur kritischen Aristoteles knickt zusammen unter der Wucht der Tatsachen, welche durch sie bisher künstlich niedergehalten worden sind. Ist es wirklich verwunderlich, wenn die antiken Aristoteliker, die noch dazu ein Interesse daran hatten, die Grenze zwischen Platon und Aristoteles scharf zu ziehen und die Lehre des letzteren so eindeutig wie möglich zu fassen, mit den Dialogen nichts anzufangen wußten? Sie standen der Masse der Lehrschriften als einer chronologisch ungegliederten, systematischen Einheit gegenüber. Den

[1]) Diog. L. V 2

[2]) J. Bernays, Die Dialoge des Aristoteles in ihrem Verhältnis zu seinen übrigen Werken (Berlin 1863). Valentini Rose Aristoteles pseudepigraphus (Lipsiae 1863)

Begriff der Entwicklung, den gerade Aristoteles ihnen hätte liefern können, verstanden sie noch nicht auf die Geschichte einer Philosophie, eines menschlichen Individuums anzuwenden. So blieb ihnen nichts anderes übrig, als den Inhalt der Dialoge als Wiedergabe unaristotelischer Anschauungen abzutun und sie für ein populäres, schriftstellerisches Machwerk zu erklären. Auf jeden Fall steht die Tatsache der Heterodoxie dieser Schriften unbezweifelbar fest, noch bevor wir an die Interpretation herangehen. In welcher Richtung sie lag, zeigt die Teilnahme der Neuplatoniker und anderer religiöser und philosophischer Platonverehrer für diese Schriften und ihre Gleichstellung mit Platons eignen Werken. Die Beispiele dafür werden wir später anführen. Es bleibt nur das Zeugnis des Plutarch und Proklos, dessentwegen Bernays *a priori* alle Spuren platonischer Philosophie in den Dialogen zu leugnen für notwendig hielt.

Aber auch diese Stütze bricht zusammen, sobald wir sie genauer prüfen. Zunächst ist es nicht ein doppeltes Zeugnis, sondern der übereinstimmende Wortlaut macht es gewiß, daß beide Autoren eine gemeinsame Quelle benutzt haben, da Proklos nicht aus Plutarch geschöpft zu haben scheint. Das Zeugnis selbst besagt, daß Aristoteles nicht nur in der Ethik, Physik und Metaphysik, sondern auch in den exoterischen Dialogen Platons Ideenlehre bekämpft habe. Als Beleg wird bei Plutarch und Proklos, aus derselben Quelle, ein Ausspruch aus einem der Dialoge angeführt, den dort Aristoteles selbst als Mitunterredner tat: er könne mit dem Dogma der Ideen nicht sympathisieren, und wenn er deswegen auch in den Verdacht der Rechthaberei kommen sollte [1]). Es ist also eine konkrete geschichtliche Situation

[1]) Arist. frg. 8 Rose: Proclus (in seiner *ἐπίσκεψις τῶν πρὸς τὸν Πλάτωνος Τίμαιον ὑπ' Ἀριστοτέλους ἀντειρημένων* bei Joannes Philoponus de aet. mundi II 2 p. 31, 17 Rabe) *καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος* (scil. Aristoteles) *ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδεῶν ὑπόθεσιν, οὐ μόνον ἐν λογικοῖς τερετίσματα τὰ εἴδη καλῶν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἠθικοῖς πρὸς τὸ αὐτοαγαθὸν διαμαχόμενος καὶ ἐν φυσικοῖς οὐκ ἀξιῶν τὰς γενέσεις εἰς τὰς ἰδέας ἀναφέρειν, ὡς ἐν τῷ περὶ γενέσεως λέγει καὶ φθορᾶς καὶ ἐν τῇ μετὰ τὰ φυσικὰ πολλῷ πλέον ἅτε περὶ τῶν ἀρχῶν πραγματευόμενος καὶ κατατείνων μακρὰς κατηγορίας τῶν ἰδεῶν ἐν τοῖς πρώτοις, ἐν τοῖς μέσοις, ἐν τοῖς τελευταίοις τῆς πραγματείας ἐκείνης καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν, κἄν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν.*

Plut. adv. Colot. 14 (1115B) *τάς γε μὴν ἰδέας, περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι, πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστέλης καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς ἐν*

in einer bestimmten Schrift (aller Wahrscheinlichkeit nach war es der Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, in dem Aristoteles auch sonst, wie bezeugt ist, die platonische Metaphysik bestritten hat), auf die sich die Angabe der beiden Berichte gründet. Ihre Verallgemeinerung für alle Dialoge ist nicht gestattet, sondern es folgt daraus nur, was wir ohnedies wußten, daß es unter den Dialogen einen oder den andern gegeben hat, wo Aristoteles in Gegensatz zu Platon trat. Diese Tatsache berechtigt uns keinesfalls, platonische Gedanken, welche wir in anderen Dialogen finden, fortzuinterpretieren. Wir haben vielmehr eine Entwicklung innerhalb der Dialoge auch in philosophischer Hinsicht anzuerkennen, genau so wie sich uns dies hinsichtlich ihrer Form als notwendig erwies. Die Interpretation muß dies im einzelnen begründen, wobei sich die Fragen, die wir stellen, den erhaltenen Resten anschmiegen müssen und nicht ins Allgemeine gehen können. Auszugehen ist von den chronologisch und philosophisch festesten Punkten, die sich aus den Fragmenten gewinnen lassen. Auch für die frühe Entstehung der Dialoge läßt sich nur durch die Einzelinterpretation der genauere Nachweis führen.

τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς ⟨μετὰ τὰ φυσικά, ἐν τοῖς⟩ φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλόγων, φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐκ ... τῶν δογμάτων τούτων, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπερεῖπειν φιλοσοφίαν. Die alte Quelle, der beide folgen und die der jüngere, Proklos, am genausten wiedergibt, zählte alle Stellen der aristotelischen Werke, wo die Ideenlehre bekämpft war, einzeln auf; so werden drei Stellen der Metaphysik genannt, Buch *A*, *Z* und *MN*, Anal. post. *A* 22, 83 a 33 wird wie Eth. Nic. *A* 4 mit wörtlichem Anklang angeführt, ebenso die gesperrt gedruckte Stelle (aus *Περὶ φιλοσοφίας*), die einzige, die der Verfasser der offenbar sehr sorgfältigen und vollständigen Zusammenstellung in den Dialogen hat ausfindig machen können. Der Katalog ist also ein direkter Beweis, daß diese Polemik in den Dialogen ganz vereinzelt dastand.

Drittes Kapitel.

Eudemos.

Die Zeit des Dialogs Eudemos, der nach dem Freunde des Aristoteles, dem Kyprier Eudemos benannt ist, wird durch die Motivation des Gesprächs bestimmt, die wir aus einem Bericht des Cicero vom Traum des Eudemos unschwer rekonstruieren[1]).

Auf einer Reise durch Thessalien war dieser aus seiner Heimat vertriebene Schüler Platons schwer erkrankt. Die Ärzte in Pherai, wo er daniederlag, hatten ihn aufgegeben. Da erschien ihm ein Jüngling von schönem Angesicht im Traum und verhieß ihm, er werde in kurzer Zeit genesen, wenige Tage darauf werde der Tyrann Alexander von Pherai umkommen, Eudemos aber werde nach Verlauf von fünf Jahren in seine Heimat zurückkehren. Aristoteles erzählte, offenbar in der Einleitung, wie die erste und zweite Verheißung alsbald eintrafen: Eudemos wurde gesund und der Tyrann wurde kurz darauf von den Brüdern seiner Gattin ermordet (359). Um so brennender war nun die Hoffnung des Verbannten, nach fünf Jahren auch die dritte Verheißung erfüllt zu sehen und nach Kypros zurückzukehren. In die Zwischenzeit fällt die Anwesenheit des aus Syrakus verbannten Dion in Athen. Er warb mit Unterstützung der Akademie eine Freischar entschlossener Männer, die bereit waren ihr Leben an die Befreiung der Vaterstadt des Dion zu setzen. Auch manche der jungen Philosophen, unter ihnen Eudemos, schlossen sich dem Unternehmen aus Begeisterung für Platons politische Ideale an, die Dion jetzt verwirklichen sollte. Aber Eudemos fand in den Kämpfen vor Syrakus den Tod, gerade fünf Jahre nach jenem Traum (354). Diese unerwartete Erfüllung des Gesichts wurde in der Akademie so gedeutet, daß der Gott die Rückkehr in die ewige Heimat der Seele, nicht in die irdische vorausgesagt habe.

Aristoteles berichtete im Eingang des Dialogs, durch den er das Gedächtnis des geliebten Freundes verewigte und sich in

[1]) Arist. frg. 37 R. (Cic. de div. I 25, 53)

seinem Schmerz zu trösten suchte, die Geschichte von dem Traum des Eudemos, um zu zeigen, wie die Gottheit selbst die Wahrheit der platonischen Lehre von der überirdischen Herkunft der Seele und ihrer zukünftigen Rückkehr dorthin durch ihre Erfüllung bestätige. Dies ergab den Ausgangspunkt für ein metaphysisches Gespräch 'über die Seele', in dessen Mitte die Frage der Unsterblichkeit stand. Die Welt des Phaidon, Todesbereitschaft und Weltflucht, lebt in der Schrift des jungen Aristoteles wieder auf. Das irdische Leben der Seele in den Fesseln der Leiblichkeit, das der Phaidon mit einem Gefängnis vergleicht, wird ihm zu einer Zeit der Verbannung der Seele aus dem ewigen Vaterland. Welche Inbrunst der Sehnsucht nach der Geborgenheit und dem Frieden der überirdischen Gefilde liegt in dem Bilde des Flüchtlings, der in der Fremde nach seiner Heimat ausschaut, aus der er verstoßen ist. Der Eudemos war ein Trostbuch. Über die seltsame Anästhesie, die in ihm nichts als eine frostige Stilübung in der Manier des Phaidon zu erkennen vermochte, ist kein Wort zu verlieren. Nur der lebendige Glaube an die Umwälzung des Wertes von Leben und Tod, die Platon im Phaidon vollzogen hatte, barg die Kraft echten Trostes in sich. Der Verfasser des Eudemos war mit seinem ganzen Wesen in diesem Jenseitsglauben und in der mit ihm verbundenen Anschauung von Welt und Seele verwurzelt. Die Neuplatoniker verwerten daher den Eudemos und den Phaidon als gleichwertige Quellen der platonischen Unsterblichkeitslehre, an der wir jetzt die Reste des aristotelischen Buches prüfen wollen.

Wie Platon im Phaidon, bekämpfte Aristoteles im Eudemos die der Unsterblichkeitslehre entgegenstehende Ansicht des Materialismus und zwar in derselben Formulierung, die die gegnerische These schon bei Platon hat: die Seele ist nichts als die Harmonie des Körpers, d. h. das von der Summe der materiellen Bestandteile verschiedene, aber als Produkt aus ihrer richtigen Verbindung hervorgehende Etwas, welches auch der heutige Materialismus als Seele bezeichnet. Von der Kritik dieser Anschauung im Eudemos sind zwei Gegenbeweise erhalten. Der erste lautet: Der Harmonie ist etwas entgegengesetzt, die Disharmonie. Der Seele aber ist nichts entgegengesetzt. Also ist die Seele keine Harmonie[1]).

[1]) Arist. frg. 45 R.

Die Nichtidentität zweier Begriffe wird hier durch den Nachweis der Nichtidentität des Merkmals erwiesen, vorausgesetzt ist also die wichtige Erkenntnis, daß die Identität der Eigenschaften die Identität der Objekte begründet. Die Eigenschaft, die ihm als Vergleichsmerkmal dient, ist die formallogische Möglichkeit, zu den zu untersuchenden Begriffen — Seele und Harmonie — einen konträren Gegensatz zu bilden. Dies erweist sich als möglich nur bei der Harmonie, die Seele hat dagegen kein derartiges Gegenteil. Wie Aristoteles, der den Syllogismus mit offensichtlicher Genugtuung über seine bündige Denknotwendigkeit so kurz und schlagend formuliert, dazu gekommen ist, die Nichtidentität der beiden Begriffe und ihres Inhaltes gerade aus ihrem verschiedenen Verhalten hinsichtlich der Anwendbarkeit des konträren Gegensatzes zu beweisen, ist zunächst nicht klar. Es wird aber sofort deutlich, sobald man folgenden Satz der aristotelischen Kategorienlehre heranzieht: die Substanz (*οὐσία*) läßt kein konträres Gegenteil zu, d. h. es ist zu ihr kein konträrer Gegensatz denkbar[1]). In Wahrheit also enthält der Syllogismus nicht nur den Beweis, daß die Seele keine Harmonie sei, sondern er setzt, was für die philosophische Anschauung des Dialogs sehr wesentlich ist, *implicite* voraus, daß die Seele eine Substanz ist. Für einen Denker, dem dies feststand, ist es allerdings nicht verwunderlich, wie er dazu gekommen ist, die materialistische These durch Anwendung jenes Prinzips der formalen Logik anzugreifen, das zweifellos die schwache Stelle des Gegners trifft.

Interessant ist nun das Verhältnis des aristotelischen Beweises zu dem platonischen im Phaidon (93Cff.). Dieser ist komplizierter. Die Seele ist nach Platon entweder sittlich, vernünftig und gut oder unsittlich, unvernünftig und schlecht. Diese entgegengesetzten Zustände oder Beschaffenheiten weist er nach als eine Art von Ordnung und Harmonie in der Seele bezw. als Unordnung und Disharmonie. Es kann von jenen Eigenschaften verschiedene Grade in der Seele geben. Also kann auch die Harmonie bezw. ihr Gegenteil in größerem oder geringerem Grade harmonisch sein. Wäre der gegnerische Satz richtig, und wäre die Seele nichts als eine Harmonie irgendwelcher Zustände, so könnte man für den Begriff Harmonie einfach den der Seele

[1]) [Arist.] categ. 3b 24ff.

einsetzen und es käme der Widersinn heraus, daß die Seele mehr oder weniger Seele sein könne[1]). Also kann Harmonie nur eine Eigenschaft der Seele sein, nicht diese selbst. Die veränderte Form dieses Beweises bei Aristoteles — denn seine Argumentation ist nichts anderes als eine Umgestaltung der platonischen — zeigt deutlich den Anstoß, den er als Logiker an seinem Vorbild nahm. Auch der Beweisführung im Phaidon liegt ein logisches Prinzip zugrunde, das die aristotelische Kategorienlehre folgendermaßen formuliert: nach allgemeiner Ansicht nimmt die Substanz (*οὐσία*) keinen graduellen Unterschied (*τὸ μᾶλλον καὶ ἧττον*) in sich auf, d. h. ich sage nicht, daß eine Substanz nicht mehr oder weniger Substanz sein könne als eine andere, sondern daß jede Substanz nicht in höherem oder geringerem Grade das sein könne, was sie ist. Z. B. daß ein Mensch jetzt in höherem Grade Mensch ist als früher, ist unmöglich, dagegen kann er wohl jetzt blasser sein als früher. Die Qualitätskategorie läßt ein Mehr oder Weniger ihrer Natur nach zu, aber nicht die der Substanz[2]). Aus diesem Gesetz folgt für den, der wie Platon die Seele als eine Substanz betrachtet, daß nicht die Seele, wohl aber die Harmonie und Disharmonie, wie überhaupt alles Relative, Tugend und Untugend, Wissen und Nichtwissen, einen graduellen Unterschied zuläßt[3]). Auch Platon also folgert die Nichtidentität von Seele und Harmonie bereits aus der Unmöglichkeit, ein und dasselbe logische Prinzip auf beide Begriffe anzuwenden, oder aristotelisch ausgedrückt: aus ihrer Zugehörigkeit zu verschiedenen Kategorien.

Der Grund der Veränderung, die Aristoteles an dem Beweis des Phaidon vorgenommen hat, ist damit vollkommen aufgeklärt. Ein Mehr oder Weniger, einen Gradunterschied kann es nach platonischer Anschauung niemals beim absolut Bestimmten (*πέρας*), sondern nur beim Unbegrenzten (*ἄπειρον*) geben. Wo es konträre Gegensätze gibt, da gibt es auch ein Mittleres zwischen beiden Extremen, also eine Skala der Gradunterschiede, ein Mehr oder Weniger. Der im Phaidon angewandte Satz, daß die Sub-

[1]) Plat. Phaidon 93 B—D [2]) [Arist.] categ. 3 b 33—4 a 9

[3]) [Arist.] categ. 6 b 15 *ὑπάρχει δὲ καὶ ἐναντιότης ἐν τοῖς πρός τι οἷον ἀρετὴ κακία ἐναντίον, ἑκάτερον ὂν τῶν πρός τι, καὶ ἐπιστήμη ἀγνοία.* Daraus folgt dann 6 b 20 *δοκεῖ δὲ καὶ τὸ μᾶλλον καὶ τὸ ἧττον ἐπιδέχεσθαι τὰ πρός τι,* ebenso wie die Unvereinbarkeit des *μᾶλλον καὶ ἧττον* mit der *οὐσία* aus der Unvereinbarkeit der *ἐναντιότης* mit ihr folgt.

stanz kein Mehr oder Weniger zuläßt, wird im Eudemos mithin auf den ihm zugrunde liegenden Satz zurückgeführt: die Substanz läßt keinen konträren Gegensatz zu. Daher die Vereinfachung des Beweises zu einem einzigen Syllogismus, mit der Aristoteles dasselbe Ziel erreicht.

Er gewinnt gleichzeitig jedoch noch einen zweiten Gegenbeweis aus dem Rest, den er bei der Herausschälung des Kerns des platonischen Beweises übrig behält. Er führt ihn folgendermaßen: Der Harmonie des Körpers ist entgegengesetzt die Disharmonie des Körpers, Disharmonie des lebenden Körpers aber sind Krankheit und Schwäche und Häßlichkeit. Von diesen beruht die eine auf einer Asymmetrie der Elemente, die Krankheit, die andere auf der Asymmetrie der homogenen Teile des Organismus (*ὁμοιομερῆ*), die Schwäche, die dritte auf der Asymmetrie der Körperteile, die Häßlichkeit. Wenn nun die Disharmonie Krankheit, Schwäche und Häßlichkeit ist, so ist also die Harmonie Gesundheit, Kraft und Schönheit. Die Seele aber ist keine von diesen, weder Gesundheit, behaupte ich, noch Kraft, noch Schönheit. Denn eine Seele hatte auch Thersites trotz aller Häßlichkeit. Also ist die Seele nicht Harmonie[1]).

Dieser Beweis folgt unmittelbar aus der platonischen Anthropologie. Platon unterscheidet *ἀρεταί* der Seele und des Leibes. Die der Seele sind Weisheit, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit, die des Körpers Gesundheit, Kraft und Schönheit. Ihnen steht gegenüber die Reihe der entgegengesetzten Eigenschaften, der *κακίαι* des Leibes und der Seele. Die *ἀρεταί* beruhen auf der Harmonie (Symmetrie), die *κακίαι* auf der Disharmonie (Asymmetrie) der Seele bez. des Leibes. Die Erklärung der Krankheit, Schwäche und Häßlichkeit aus der Asymmetrie des Körpers und seiner Teile oder Verhältnisse übernahm Platon aus der Medizin seiner Zeit, an die er seine ethische Wissenschaft, die Therapie der Seele, durchgängig anlehnte und in der er das Vorbild wahrer Wissenschaft und strenger Methode erblickte. Die platonische Tugendlehre ist eine nach medizinischem Muster aufgestellte Lehre von der Kachexie und Euhexie der Seele, ihr Prinzip ist der Begriff des Maßes (*μέτρον*) und der Symmetrie oder Harmonie. Steht es aber von vornherein fest,

[1]) Arist. frg. 45 (p. 50, 13 R.)

daß die Harmonie des Körpers das Prinzip der *ἀρεταὶ σώματος*, der Gesundheit, Kraft und Schönheit ist, so kann nicht zugleich auch die Seele als eine Harmonie des Körpers erklärt werden. Dieser Beweis hat den Vorzug, daß er den materialistischen Gegner auf seinem eigenen Boden schlägt. Die Erklärung der Krankheit als Asymmetrie, der Gesundheit als Symmetrie des Leibes durfte auch bei Vertretern der Naturwissenschaft auf Anerkennung rechnen, nicht aber die der Tugend als Symmetrie der Seele, von der der Phaidon ausging. Die platonische Lehre von den Tugenden der Seele und des Körpers, der Aristoteles hier folgt und die er bis ins einzelne fortbildet, ist den Lehrschriften völlig fremd. In ihr lebt pythagoreisch-mathematischer Geist; die richtige sittliche Beschaffenheit der Seele ist, nicht anders als die normale und gesetzmäßige Beschaffenheit des Körpers, für Platon nur ein Spezialfall des allgemeinen kosmischen Symmetriegesetzes, wie der Philebos es im Zusammenhang der spätplatonischen Weltanschauung entwickelt[1]).

Die Analyse der beiden Beweise hat ein doppeltes Ergebnis zu Tage gefördert. Einmal zeigt sie die vollkommene Abhängigkeit von Platon in metaphysischer Beziehung, in der Aristoteles sich im Eudemos noch befindet. Nicht nur in der Ablehnung

---

[1]) Zur Lehre von den drei *ἀρεταὶ σώματος* vgl. Plat. Resp. IX 591 B Leg. I 631 C Phil. 25 Dff. (besonders 26 B) u. ö., sie werden gern mit den Tugenden der Seele in Parallele gesetzt. Wenn Phil. 26 B sie auf ein zahlenmäßig bestimmtes Verhältnis gewisser Gegensätze zurückführt, so wird der Ausgangspunkt dieser Theorie aus dem Eudemos erst ganz klar. Dort wird auch sichtbar, daß die Ethik des *μέτρον* auf direkter Übertragung moderner medizinisch-mathematischer Ansichten ins Geistige beruht. Die aristotelische *μεσότης* knüpft an diesen Ausgangspunkt bewußt wieder an und führt die Analogie noch strenger durch; auch das ärztliche *μέτρον* ist eine subjektiv bestimmte richtige Mitte und bedarf des *στοχάζεσθαι*, wie schon die hippokratische Medizin lehrte. Die *ἀρεταὶ σώματος* kommen nur in der frühen Topik (116^b 17; 139^b 21; 145^b 8) und in dem 7. Buch der Physik (246^b 4) noch vor, dessen Ursprung bekanntlich ebenfalls der Akademie zeitlich nahe kommt oder angehört (vgl. E. Hoffmann, De Aristotelis Physicorum l. VII Diss. Berol. 1905). Die Ergänzung dieses Bildes ergibt die gleichfalls noch völlig platonische Lehre von den vier *ἀρεταὶ ψυχῆς* im Protreptikos. Zwischen der Definition der Gesundheit als Symmetrie der *στοιχεῖα* im Eudemos und als Symmetrie des Warmen und Kalten in der Topik besteht übrigens kein Unterschied, denn die *στοιχεῖα* sind aus den obersten Gegensätzen des Warmen, Kalten, Feuchten und Trocknen hervorgegangen und Aristoteles nennt diese letzteren auch in den Lehrschriften öfter Elemente.

des Materialismus, sondern auch im Positiven. Nur dem Mangel eindringender Interpretation ist es zuzuschreiben, wenn man bisher nicht erkannt hat, daß die Beweise auf demselben Grunde ruhen wie die Metaphysik und Unsterblichkeitslehre des Phaidon: auf dem platonischen Substanz- und Seelenbegriff. Daß die Seele für Aristoteles hier noch Substanz schlechthin ist, bestätigen auch die späteren Nachahmer, z. B. Olympiodor (Ar. frg. 45), der den ersten Schluß in der Form anführt: der Harmonie ist etwas entgegengesetzt, der Seele dagegen nicht, denn sie ist eine Substanz. Die *petitio principii*, die man in dieser Fassung mit Recht gesehen hat, ist nicht geringer in der ursprünglichen Gestalt, wo sie schweigend vorausgesetzt ist[1]). Sie geht, wie gezeigt, auf Platon selbst zurück, der im Phaidon dieselbe Voraussetzung macht. Noch offener zeigt den dogmatischen Charakter des Beweises Plotin, wenn er einfach sagt: die Seele ist eine *οὐσία*, die Harmonie aber nicht[2]).

Die spätere Lehre des Aristoteles steht zwischen der materialistischen Auffassung, daß die Seele eine Harmonie des Körpers ist, und der platonischen im Eudemos, daß sie eine eigene Substanz ist, in der Mitte. Die Seele ist Substanz nur als *ἐντελέχεια σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος*[3]). Sie ist vom Körper nicht trennbar, daher ist sie nicht unsterblich; aber mit ihm verbunden, ist sie das gestaltende Formprinzip des Organismus. Im Eudemos trifft dagegen noch auf sie zu, was Plotin vom platonischen Standpunkt gegen die aristotelische Entelechie-Seele einwendet: 'Nicht dadurch hat sie das Sein, daß sie die Form von etwas ist (*εἶδος τινός*), sondern sie ist Realität (*οὐσία*) schlechthin. Sie nimmt ihr Sein nicht von dem Umstande her, daß sie in einem Körper wohnt, sondern sie ist, bevor sie noch

---

[1]) Bernays a. O. 145 A. 15

[2]) Plotin. Enn. IV 7, 8 (133, 19—134, 18 Volkm.) Daß Plotin aus dem Eudemos und nicht aus dem Phaidon schöpft, zeigt die Zerlegung des einen phaidonischen Beweises 93 B ff. in die beiden von Aristoteles daraus gewonnenen Argumente. Diese setzt er stillschweigend an die Stelle des platonischen, während er die beiden ersten Phaidonbeweise 92 A—C nnd 93 A unverändert anführt.

[3]) De anima *B* 1, 412 ^{a}19 ff. In dem ganzen Kapitel setzt Aristoteles sich mit seiner früheren Auffassung der Seele als Substanz auseinander und schränkt sie so ein, daß sie vom Körper nicht trennbar, sondern nur *ἡ οὐσία ἡ κατὰ τὸν λόγον* (412 ^{b}10) ist.

diesem angehört'[1]). Da nun gerade der Eudemos die Präexistenz lehrt, so ist auch dadurch schon erwiesen, daß sie an sich *οὐσία* ist. Deshalb wundern wir uns nicht, daß derselbe Plotin, der den aristotelischen Seelenbegriff bekämpft, den Beweis aus dem Eudemos sich völlig aneignen kann. Umgekehrt wenden sich die Vertreter des 'echten' Aristoteles, Alexander und nach ihm Philoponos, der ihm folgt, gegen den Syllogismus des Eudemos. Die Seele hat nach ihnen einen Gegensatz, die Privation, und damit wird der Schluß hinfällig. Diese Auffassung setzt den Entelechiebegriff voraus und ergibt sich folgerichtig aus ihm. Alexander lehnt den Schluß ab, indem er ihn mit dem Beweis des Phaidon zusammenstellt, aus dem er entwickelt ist[2]). Das Charakteristische des früharistotelischen Seelenbegriffs ist in der Tat, daß die Seele noch nicht *εἶδος τινός* ist, sondern an sich *εἰδός τι*, eine Idee, ein Ideeartiges. Dies ist ausdrücklich überliefert und wird erst jetzt recht verständlich[3]). Aristoteles hat aber selbst ein wichtiges Zeugnis hinterlassen, das die Tatsache seiner Entwicklung beleuchtet. Wo er in der Schrift von der Seele die Harmonie bekämpft, zitiert er seine frühere Schrift und entnimmt dem Eudemos den zweiten, naturwissenschaftlichen Gegenbeweis, den er noch etwas weiter ausbaut. Den Beweis aus dem Substanzcharakter der Seele dagegen hat er dort stillschweigend aufgegeben[4]).

Das zweite, was die Analyse ergibt, ist die völlige Selbständigkeit des jungen Aristoteles Platon gegenüber auf logisch-methodischem Gebiet, wo er ihm trotz seiner Abhängigkeit in der Weltanschauung ganz frei, vielleicht mit einem leisen Gefühl der Überlegenheit gegenübersteht. Die Reduktion des platonischen

---

[1]) Plotin. Enn. IV 7,8 (134,19 V. und besonders 135,31ff.)

[2]) Alex. in Arist. de an. apud Philop. comm. in Arist. de an. p. 144,25ff. (Hayduck). Eidos und Privation sind die *ἐναντίωσις*, deren Substrat die *ὕλη* ist (vgl. Metaph. *Λ* 2,1069 b3ff., besonders b32—34 und 1070 b18 u. ö.). Die Seele als aristotelisches Eidos hat also genau so gut ein *ἐναντίον* wie die Harmonie.

[3]) Arist. frg. 46 (52,19R.) *καὶ ἐν τῷ Εὐδήμῳ ... εἰδός τι ἀποφαίνεται τὴν ψυχὴν εἶναι.* Wesentlich ist das Fehlen eines Genetivs wie *σώματος* oder *τινός*, der nicht mit Bernays a. O. 25 ergänzt werden darf, um dann die Ausdrucksweise als doppeldeutige Verschleierung eines geheimen Gegensatzes gegen Platon zu erklären. Sie wurde von Simplicius als etwas von der üblichen aristotelischen Ansicht abweichendes empfunden.

[4]) Arist. de anima *A* 4, 408 a1ff.

Beweises auf seine Elemente und der technisch saubere Aufbau der beiden Beweise, die er daraus macht, verraten eine lange Erfahrung in diesen Dingen, wie denn die Erkenntnisse der Kategorienlehre die Voraussetzung seiner Korrektur bilden. Es macht nichts, daß die erhaltene Kategorienschrift nicht vor der Zeit des Lykeions entstanden sein kann und überhaupt nicht von Aristoteles selbst herrührt — sie ist charakteristisch für die Periode des Naturalismus und Empirismus, die nach seinem Tode in seiner Schule anbrach —, die grundsätzliche Einstellung der Kategorienlehre und die hauptsächlichen Stücke waren ausgereift, bevor Aristoteles an den metaphysischen Grundlagen der platonischen Philosophie zu rütteln wagte[1]). Wir erkennen daraus, wie schwach der Zusammenhang zwischen Logik und Metaphysik bei ihm im Gegensatz zu Platon ursprünglich war. Er hat die Logik, der er soviel Scharfsinn zugewandt hat und deren eigentlicher Vater er ist, nie als einen Teil der gegenständlichen Philosophie anerkannt, sondern stets nur als eine Kunst oder Fertigkeit (*δύναμις*) behandelt, die ihre besonderen formalen Regeln hat, etwa wie die Rhetorik. Er war bereits der erste Spezialist in der Logik, ehe er aus seiner neuen Lehre von der Abstraktion Folgerungen zog, die der Ideenlehre zuwiderliefen.

Auch in anderen Bruchstücken, die zum Unsterblichkeitsbeweise des Eudemos gehören, zeigt sich der Einfluß der logischen Studien, besonders in der Vorliebe für die sog. Dialektik. So nennt Aristoteles, im Gegensatz zu Platons Sprachgebrauch, den

[1]) Eine Jugendschrift können die Kategorien nicht sein, wenn als Beispiel für das Wo das Lykeion genannt wird, was zweifellos auf die Schule geht, der auch sonst die Beispiele für logische Begriffe gern entnommen werden. Man braucht nur an Koriskos zu denken, dessen häufige Verwendung als Schulbeispiel erst witzig wird, wenn man sich die Vorlesungen in Assos vorstellt, wo er zugegen war. Die nominalistische Umkehrung der aristotelischen Lehre von der ersten und zweiten *οὐσία* in der Kategorienschrift läßt sich nicht wegräumen oder -deuten, auch die Form ist unaristotelisch. Die Bedeutung dieser unabsichtlichen und unscheinbaren sprachlichen Anzeichen soll man nicht unterschätzen. Außerdem setzt der Verfasser die Kategorienlehre schon als bekannt voraus und greift nur wenige Fragen heraus. Alles dies hindert nicht anzuerkennen, daß die meisten Einzelheiten inhaltlich aristotelisch sind. Wie früh sie in seiner Entwicklung anzusetzen sind, zeigt der Eudemos. Den Ursprung einer großen Zahl wichtiger logischer Erkenntnisse der Topik in der Akademiezeit weist nach Ernst Hambruch, Logische Regeln der plat. Schule in der arist. Topik (Wiss. Beil. z. Jahresb. d. Askan. Gymn. Berlin 1904).

Inbegriff der Argumentationen auf Grund bloß wahrscheinlicher, subjektiv evidenter Prämissen. Von ihnen wird schon in Platons Dialogen reichlich Gebrauch gemacht. Sie dienen im Gefecht des Beweises — die eristische Seite der Logik darf man bei Platon und Aristoteles niemals aus dem Auge lassen — neben den streng apodeiktischen Deduktionen zur Ergänzung wie die Peltasten neben den Hopliten. Die volle wissenschaftliche Exaktheit (*ἀκρίβεια*) kommt ihnen nicht zu, aber wer möchte das Gewicht der Gründe[1]) verachten, die Aristoteles zum Beweis des Fortlebens der Seele den religiösen Anschauungen des Volkes, den Bräuchen des Kultus, den Erzählungen uralter Mythen entnimmt? Auch in den Lehrschriften geht Aristoteles meist von der allgemeinen Ansicht oder den Urteilen bedeutender Männer aus, und sucht die eigentlich philosophische, rationale Erkenntnis mit dem Kern von Wahrheit, der jenen etwa innewohnt, zu verschmelzen. Es ist ihm deswegen von Liebhabern des radikalen Extrems, die seit der Romantik wenigstens im Geisterreiche bei uns als die tiefsten Köpfe gelten, Neigung zum *common sense* vorgeworfen worden. In Wahrheit verbirgt sich hinter dieser Dialektik, die dem Historischgewordenen, der kollektiven Gesamterfahrung oder den Ideen großer Persönlichkeiten neben dem eigenen Vernunftgebrauch ein gewisses Recht, gehört zu werden, zugesteht, eine eigenartige Theorie der Erfahrung (im geschichtlich-konkreten Sinne des Wortes), die mehr aus der Einsicht in die Grenzen jedes bloßen verstandesmäßigen Raisonnements über solche Fragen entspringt als aus trägem Verlaß auf das, was allen richtig scheint.

In die metaphysischen Tiefen des Eudemos führt der Mythos von Midas und Silen. Vom Könige nach dem höchsten der Güter (*τὸ πάντων αἱρετώτατον*) befragt, enthüllt Silenos widerstrebend des Menschenloses Unseligkeit und Qual. Der Stil zeigt Beeinflussung durch den Logos der Jungfrau Lachesis, Tochter Anankes, im 10. Buch des Staates (617Dff.). Rede und Gestalt Silens atmen den schwermütigen Humor erdgebannter, naturhafter Dumpfheit. In kunstvoll verhüllter platonischer Terminologie wird die Grundlehre der dualistischen Philosophie verkündigt. ‘Es ist überhaupt unmöglich, daß Menschenkindern das höchste Gut zu

[1]) Arist. frg. 44 (48, 11—22R.)

Teil wird, sie vermögen niemals Teil zu gewinnen an der Natur des Höchsten (*μετασχεῖν τῆς τοῦ βελτίστου φύσεως*). Denn das höchste Gute ist für alle, nicht geboren zu werden (*τὸ μὴ γενέσθαι*). Doch wenn sie geboren sind, ist es das Beste — und dies ist Menschen erreichbar — so schnell wie möglich zu sterben'[1]).

Der besondere Reiz der hohen Worte, das eigentliche Orakel, liegt in ihrem beabsichtigten Doppelsinn. Die Volksweisheit war dumpfe Resignation: das Beste ist sterben. Diesem naiven Pessimismus fehlt jede Aussicht auf eine andere, vollkommene Welt, auf ein höheres Sein nach dem Tode. Aristoteles legt aber in die Worte des Silen die Grundbegriffe der platonischen Metaphysik hinein: *τὸ μὴ γενέσθαι* ist nicht nur „nicht geboren werden", es bedeutet auch „nicht in das Werden eingehen". Der Genesis setzt der Philebos (53Cff.) zugleich als höchstes Ziel und als vollendeten Gegensatz das reine Sein der Ideenwelt entgegen. Aller Wert, alles Vollkommene, alle Absolutheit ist auf seiten des Seins, alles Schlechte, Mangelhafte, Bedingte ist beim Werden. Die spätere aristotelische Ethik unterscheidet sich von Platon dadurch, daß sie nicht nach einem absoluten Guten, sondern nach dem für das Menschenleben Besten (*ἀνθρώπινον ἀγαθόν*) fragt. Hier steht Aristoteles dagegen noch ganz auf platonischem Boden. Es ist ihm noch selbstverständlich, bei dem höchsten Wert an das transzendente Sein des absoluten Gutes zu denken, nicht an das, was der Grieche Eudämonie nennt. Vom absoluten Guten ist alles irdische Tun ausgeschlossen. Es gilt, so schnell wie möglich aus dem Reich des Werdens und des Unvollkommenen in das unsichtbare Sein zurückzugelangen.

Am deutlichsten ist der Platonismus an der Kernsubstanz des Dialogs erkennbar, der Unsterblichkeitslehre. Aristoteles hat später die Verbindung der Seele mit dem leiblichen Organismus als das eigentliche Problem der Psychologie angesehen und für sich das Verdienst beansprucht, die psychophysische Natur der seelischen Phänomene zuerst erkannt zu haben. Die Aufdeckung der psychophysischen Zusammenhänge mußte zunächst den platonischen Glauben an die Unvergänglichkeit der Einzelseele erschüttern, und Aristoteles konnte nichts von seiner einstigen Über-

[1]) Arist. frg. 44 (48, 23—49, 11R.)

zeugung aufrecht halten als die Unabhängigkeit des reinen *νοῦς* vom Körper. Alle übrigen Funktionen der Seele wie Reflexion, Lieben und Hassen, Furcht, Zorn und Erinnerung setzen das psychophysische Gesamtwesen als Träger voraus und gehen mit diesem zugrunde[1]). Die Zweifel an der Unsterblichkeit der 'ganzen Seele' — dies ist der geschichtlich allein zulässige Ausdruck für das, was die Modernen vielfach mit einem Anachronismus die individuelle Unsterblichkeit nennen — tauchen schon früh bei Aristoteles auf. Von den Lehrschriften möchte das bald nach Platons Tod entstandene Buch *Λ* der Metaphysik die Fortdauer auf den *νοῦς* einschränken[2]). Auch in einem Auszug, den Jamblichos aus dem aristotelischen Protreptikos machte, heißt es: Nichts Göttliches oder Seliges kommt den Menschen zu außer jenem allein der ernsten Mühe Würdigen, was an Geist und Vernunft in uns ist. Denn dies allein scheint von allem, was an uns ist, unsterblich und göttlich zu sein[3]). Diese Einschränkung veranlaßt ihn dann, den Wert des *νοῦς* um so höher zu preisen, er ist ihm geradezu der Gott in uns, was an die Lehre von dem *νοῦς θύραθεν εἰσιών* erinnert. Die Eudämonielehre der Ethik und die Lehre von dem Denken des Denkens in der Theologie beruhen auf dieser Anschauung. Es ist daher begreiflich, wenn schon die Neuplatoniker z. T. die Unsterblichkeitsbeweise des Eudemos auf den bloßen *νοῦς* beziehen wollten. Themistios bringt diese schwierige Frage in Zusammenhang mit der Aporie, wie man den Seelenbegriff des Phaidon zu verstehen habe, der gleichfalls gewisse Zweideutigkeiten in sich schließt.

Wenn freilich Themistios bezw. seine Quelle dem Phaidon die geheime Absicht unterschiebt, nur den *νοῦς* als ewig zu erweisen, so verwechselt er Absicht und Konsequenz der platonischen Argumente[4]). Die Mythen von den Sündenstrafen und von dem Lohn der Seelen im Jenseits setzen die Fortdauer der 'ganzen Seele' notwendig voraus. Auf den aristotelischen *νοῦς* bezogen, verlieren sie allen Sinn. Trotzdem ist nicht zu bestreiten, daß die ernsthafteren Beweise im Phaidon — wie Themistios sich

[1]) Über die Untrennbarkeit seelischer Funktionen vom Körper de anima *A* 1, 304 a 16 u. ö., über den Unterschied des *νοῦς χωριστός* von den psychophysischen Funktionen *A* 4, 408 b 18—30

[2]) Arist. Metaph. *Λ* 3, 1070 a 24 [3]) Arist. frg. 61 R.

[4]) Arist. frg. 38 R.

ausdrückt — lediglich die Ewigkeit des Geistes beweisen können, so der aus der Wiedererinnerung und aus der Verwandtschaft der Seele mit Gott. Platon hat eben die beiden Probleme in seinen Dialogen nicht scharf geschieden, erst die akademische Diskussion hat sich ihrer bemächtigt. Während aus ihr Aristoteles' behutsame spätere Formel hervorgeht, sind im Phaidon noch deutlich die ursprünglichen Gedankenströmungen unterscheidbar, die in Platons Unsterblichkeitsreligion sich vereinigen. Der eine Strom kommt von der anaxagoreischen Spekulation über den reinen *νοῦς*, die auf der Vergöttlichung der wissenschaftlich denkenden Vernunft beruhte und der philosophische Höhepunkt im Rationalismus des 5. Jahrh. war. Der zweite ist entgegengesetzter Herkunft: er stammt aus der orphischen Jenseitshoffnung und der kathartischen Religion, welche Buße und Reinigung predigte, damit die Seele (*ψυχή*) drüben nicht die furchtbarsten Strafen erleiden müsse. Sie ist nicht spekulativ, sondern sittlich-religiöses Erlebnis der Unzerstörbarkeit und Unabhängigkeit des seelischen Wesenskernes. Bei Platon hat sich beides zur scheinbaren Einheit verschmolzen. Allein diese Einheit hat nicht in der Verwandtschaft der Motive ihren Grund, sondern in der wunderbaren Verbindung von rationaler Klarheit und Inbrunst des religiösen Bedürfnisses in Platons eigener Seele. Unter der Sonde des analysierenden Verstandes fällt die Schöpfung wieder in ihre ursprünglichen Teile auseinander.

Wenn Aristoteles im Eudemos auch darin dem Standpunkt des Phaidon nahesteht, daß er die 'ganze Seele' für unsterblich erklärt, so kann uns das nach allem nicht mehr wundern[1]). Dem Gemüte kann nur diese realistische Anschauung religiösen Trost spenden, an der Ewigkeit des unpersönlichen denkenden Geistes ohne Liebe und ohne Erinnerung an das Diesseits liegt ihm nichts. Aber er hat mit Zweifeln gerungen, die in seiner Auffassung der platonischen Anamnesis ihre Spuren hinterlassen haben. Bekanntlich verwirft Aristoteles in der Psychologie mit der Ideenlehre und der Fortdauer der 'ganzen Seele' auch die Wiedererinnerung[2]). Im Eudemos steht er noch auf der Grund-

[1]) Dies geht aus Themistios' Worten unzweideutig hervor: es bedurfte auch beim Eudemos der 'Interpretation', um die Beweise für die Fortdauer der Seele auf den *νοῦς* allein zu beziehen.

[2]) De anima *Γ* 5, 430 a 23, Metaph. *Λ* 9, 993 a 1

lage dieser Theorie. Aber die psychologische Frage nach der Kontinuität des Bewußtseins im Leben nach dem Tode, an der für ihn die Unsterblichkeit im Sinn des Phaidon später scheitert, hat er schon damals sich gestellt und mit platonischen Mitteln zu lösen gesucht. Die Kontinuität des Bewußtseins hängt an der Erinnerung. Während er später dem *νοῦς* die Erinnerung abspricht, sucht er sie für die ins Jenseits zurückgekehrte Seele im Eudemos zu retten, indem er Platons Anamnesis ausgestaltet zu einer Lehre von der Kontinuität des Bewußtseins in allen drei Existenzphasen der Seele, in der Präexistenz, im diesseitigen Leben und im Leben nach dem Tode. Der platonischen Anschauung von der Wiedererinnerung der Seele an das Jenseits stellt er seine These von der Erinnerung der Seele an das Diesseits gegenüber. Er begründet sie durch eine Analogie. Wie die aus dem gesunden Zustand in den kranken Übergehenden zuweilen ihr Gedächtnis verlieren, so daß sie nachher selbst Lesen und Schreiben verlernt haben, dagegen die aus der Krankheit zur Gesundheit Zurückgekehrten sich an das in der Krankheit Erlittene erinnern, so vergißt die in den Leib herabgestiegene Seele die Eindrücke aus der Periode ihrer Präexistenz; dagegen erinnert sich die in das Jenseits durch den Tod Heimgekehrte an ihre Erlebnisse und Leiden (*παθήματα*) im Diesseits[1]). Das Leben ohne Körper ist der Normalzustand (*κατὰ φύσιν*) für die Seele, das Weilen im Körper eine schwere Krankheit. Die Lethe der Schaunisse im Vorleben ist nur eine vorübergehende Unterbrechung und Verdunkelung der Bewußtseinskontinuität und der Erinnerung. Da für die Gesundung d. h. die Loslösung der Seele vom Leibe etwas Ähnliches nicht zu fürchten steht, so scheint durch diese Auffassung die Unsterblichkeit der 'ganzen Seele' gesichert. Der Beweis hängt an der Richtigkeit seiner Voraussetzung, daß das Wissen des Menschen eine Wiedererinnerung an die Schaunisse dort (*τὰ ἐκεῖ θεάματα*) ist. Mit diesem platonischen Dogma steht und fällt notwendig auch die persönliche Unsterblichkeit, die der Eudemos lehrt. Platon hatte seine große logische Entdeckung, das *a priori*, durch den Seelenmythos der Anamnesis begründet. In den Denkbahnen dieses Seelenmythos geht der junge Aristoteles zunächst weiter, ohne daß wir be-

[1]) Arist. frg. 41 R.

rechtigt wären, diese Vorstellungsweise, die wir im Menon und Phaidon als Fundamentaldogma antreffen, bei dem Schüler für eine bloße Metapher zu halten. Im Augenblick, wo er den spezifisch-logischen Charakter des reinen Denkens klar erfaßte, und die Erinnerung als psychophysische Erscheinung erkannte, hat er dem Nus die Fähigkeit der Anamnesis abgesprochen und Präexistenz und Unsterblichkeit fallen lassen. Aber der Zeitpunkt, wo sich der realistische platonische Mythos für ihn in die beiden Bestandteile Poesie und Begriff zersetzen sollte, war im Eudemos noch nicht gekommen.

Im geschlossenen Ring der platonischen Gedankenkette des Eudemos, die die Schicksale der Seele zusammenschließt, fehlt nur noch das letzte Glied, die Ideen. Eine nüchterne und unvoreingenommene Kritik wird nicht bezweifeln, daß es unkonsequent wäre, aus Proklos' Bericht, den er als authentische aristotelische Lehre bezeichnet, gerade dasjenige Glied der Begriffskette herauszubrechen oder als Zutat des Berichterstatters zu erklären, das der ganzen Darlegung erst logischen Zusammenhang und Sinn gibt. Das sind die Ideen. Nichts anderes als die Ideen des Phaidon steckt hinter den *ἐκεῖ θεάματα*. Von der Terminologie abgesehen, die rein platonisch ist, könnte Aristoteles auf Grund seiner späteren Psychologie und Erkenntnistheorie niemals so sprechen. Und wenn die Ideen durch Proklos' Zitat nicht ausdrücklich für den Eudemos gesichert würden, so müßte die Annahme der Präexistenz- und Wiedererinnerungslehre als solche schon genügen, um die Ideenlehre zu fordern. Man kann die Ideen bejahen oder leugnen, sagt Platon im Phaidon, aber man kann nicht die Lehre von der Anamnesis und Präexistenz von der Ideenlehre trennen. Sie steht und fällt mit den Ideen und die Notwendigkeit beider Annahmen ist ein und dieselbe[1]). Als Aristoteles später die Ideenlehre preisgab, fiel für ihn zugleich auch die Anamnesis notwendig dahin.

Dies also ist das Verhältnis zu Platon, in dem Aristoteles nach wenigstens dreizehnjähriger Schülerschaft ums Jahr 354/3 gestanden hat. Seine platonische Periode reicht bis nahe an den

[1]) Plat. Phaidon 76D. Bernays' Hauptbeweis, daß die Ideenlehre nicht der Weltanschauung des Eudemos zugrunde liegen könne, ist (a. O. 25) wieder das Zeugnis des Proklos und Plutarch, Aristoteles habe auch in den Dialogen die Ideen bekämpft (vgl. dagegen oben S. 33).

Tod des Meisters heran. So weit frühe Arbeiten für das Wesen eines Menschen etwas ausgeben, kann man aus dem Eudemos sehr wohl typische Züge des Aristoteles erschließen. Charakteristisch ist für ihn, daß er auf technisch-logischem und methodischem Gebiet schon zu einer Zeit Meister ist, wo er in metaphysischer Hinsicht noch ganz von Platon abhängt. Diese Abhängigkeit wurzelt offenbar in Tiefen des irrationalen religiösen und persönlichen Gefühls. Die Korrekturen am platonischen Vorbild, die vorgenommen werden, sind vorsichtig und konservativ. Er versucht sogar, Platon auf dessen eigensten Pfaden zu folgen, ins Reich des Seelenmythos. Hier wurzelt Platons stärkste, die weltanschauungbildende Kraft. Bei Aristoteles zeigt sie sich schon hier nicht so originell und entwickelt wie die im engeren Sinne wissenschaftliche Genialität, so groß sein inneres Bedürfnis danach auch ist.

Viertes Kapitel.

Der Protreptikos.

1. Form und Tendenz.

Nächst dem Eudemos ist der Protreptikos seinem Erhaltungszustande und auch seiner wirklichen Bedeutung nach das für uns wichtigste Werk aus der Zeit vor Platons Tode. Es bedarf freilich erst des Beweises, daß er in diese Zeit fällt, denn bisher ist kaum der Schatten eines solchen erbracht worden. Selbst die Frage nach der literarischen Gestalt der Schrift, die bis vor kurzem im Vordergrunde gestanden hat, ist noch nicht völlig geklärt, geschweige daß der Versuch gemacht worden wäre, ihren philosophischen Gehalt zu heben.

Unter den Frühschriften des Aristoteles nimmt der Protreptikos eine Ausnahmestellung ein. Er ist an Themison, einen Fürsten von Cypern, gerichtet. Obwohl wir von dem Adressaten und seinen Lebensumständen nichts Näheres wissen, können wir uns von der Existenz dieser kleinen aufgeklärten Despoten des beginnenden Hellenismus ganz wohl eine Vorstellung machen. Durch das Enkomion des Isokrates auf Euagoras und sein Sendschreiben an Nikokles kennen wir diese beiden ebenfalls kyprischen Fürsten, Vater und Sohn. Die Rede an Nikokles ist ein Protreptikos, der dem jungen Herrn die besten Grundsätze für eine kluge und gerechte Regierung vorschreibt. So wetteifern im 4. Jahrh. die Schulen, die Aufmerksamkeit der weltlichen Großen auf sich zu lenken und dadurch Einfluß auf die Politik zu erringen. Ob Aristoteles' Bekanntschaft mit Themison durch seinen Freund, den Kyprier Eudemos, vermittelt war, wissen wir nicht. Zweifellos haben wir die Mission, die er mit seinem Sendschreiben erfüllt, in die damals weitverzweigte politische Tätigkeit der Akademie einzuordnen.

Im Proömium war Themison angeredet. Wenn es dort hieß, er sei durch Reichtum und Ansehen wie wenige zum Philosophieren bestimmt, so ist das im Munde des Aristoteles keineswegs

eine Phrase der Schmeichelei, wie es auf den ersten Blick scheint [1]). Wir müssen uns daran erinnern, daß nach Platons Ansicht nur Philosophen, die politisch zur Herrschaft gelangen, oder Könige, die sich ernstlich der Philosophie ergeben, Aussicht haben, das Höchste im Staat zu leisten und der leidenden Menschheit zu helfen. Auch Platon hält also Reichtum und Macht als Werkzeuge der Idee für unentbehrlich [2]). Themison soll die Staatslehre der Akademie verwirklichen helfen.

Mit diesem Zweck hängt die Form der Schrift eng zusammen. Es rächt sich auch hier, daß man beide Fragen voneinander meist getrennt hat. Der Ursprung der Protreptikosform liegt in der neuen Erziehungsmethode der Sophisten. Er ist keine Gattung, die die Sokratik aus sich erzeugt hat, die dialogische Einkleidung, die man vielfach für die exoterischen Schriften des Aristoteles als das Natürliche ansah, ist mit ihr keineswegs notwendig gegeben [3]). Cicero hat, als er die Gedanken des aristotelischen Protreptikos im Hortensius dialogisierte, es für nötig gehalten, diese Umformung des Werkes auch im Titel zum Ausdruck zu bringen. Auch die Form der erhaltenen Protreptiken, die freilich erst aus der Kaiserzeit stammen, läßt uns schließen, daß der Protreptikos eine Werberede war, ähnlich wie die in Form und Geist an ihn anknüpfende Gattung der hellenistischen Bekehrungspredigt, die in die christliche Kirche übergegangen ist. Mehrfach mögen protreptische Gedanken in Dialogform umgesetzt worden sein, wie im Pinax des sogenannten Kebes. Von dem Protreptikos des Antisthenes ist es freilich nicht sicher, aber bekanntlich hat Platon es im Euthydemos mit sokratischen Argumenten so gemacht. Dort gibt Sokrates den Sophisten, die sich an der Unterhaltung beteiligen, Proben einer protreptischen Unter-

[1]) Arist. frg. 50 R.

[2]) Dem Gedanken nach ist es durchaus platonisch, wenn der Verfasser des zweiten platonischen Briefs 310 E das folgendermaßen formuliert: *πέφυκε συνιέναι εἰς ταὐτὸν φρόνησίς τε καὶ δύναμις μεγάλη καὶ ταῦτ' ἄλληλα ἀεὶ διώκει καὶ ζητεῖ καὶ συγγίγνεται.*

[3]) In den erhaltenen Katalogen der Werke des Aristoteles sowohl bei Diogenes wie bei Hesychios und Ptolemaios steht der Protreptikos unter den am Kopf der Listen zusammengestellten exoterischen Schriften, womit aber über seine Form nichts gesagt ist, da exoterisch nicht notwendig nur die dialogischen Schriften zu sein brauchten. Zu dieser Gruppe zählt er auch dann, wenn er die Form einer Rede bezw. eines Sendbriefs hatte.

redung mit einem Schüler in der ihm eigentümlichen Form von Frage und Antwort, wie er öfter mit sophistischen Kunstformen launig spielt. An dieses klassische Muster platonischer Protreptik hat Aristoteles sogar ausdrücklich angeknüpft, aber ausschließlich in den Gedanken. In der Form folgte er diesmal nicht Platons Spuren, sondern dem Vorbild des Isokrates.

Ist schon die Form des persönlichen Sendschreibens sichtlich von ihm entlehnt, so gehört die Paränese zum festen Bestand des isokrateischen Erziehungssystems. Die Anrede an eine bestimmte Person ist ein an sich sehr altes Stilmittel in jeder Art von Mahnsprüchen und Lehrreden. In der Zeit, wo die Sprache des Verses noch das gegebene Mittel der geistigen Wirkung auf Menschen war, können wir die Anrede an einen Einzelnen von Hesiods Mahnreden an Perses bis zum empedokleischen Lehrgedicht und zu den Kyrnossprüchen des Theognis herab verfolgen, die noch zur Zeit des Sokrates und der Sophisten in der Schule der sittlichen Unterweisung der Knaben dienten. An die Stelle dieser altmodischen Spruchpoesie setzt die Sophistik eine neue Prosaform, welche erfolgreich den Wettbewerb mit dem Altererbten aufnimmt[1]). Der Fürstenspiegel, den Isokrates im Nikokles aufstellt, ist das sophistische Gegenstück zum Ritterspiegel des Theognis. Beide sind einer Gattung. Doch der Protreptikos des Aristoteles ist mehr als ein philosophischer Fürstenspiegel. Er verkündigt das neue Ideal des reinen philosophischen Lebens, das Platon auch vom Mann der Tat fordert. Denn platonisch und nicht im Sinne des späteren Aristoteles ist der Zug, daß er eine Werberede für den *βίος θεωρητικός* an einen praktischen Politiker richtet. Er hat ihn dem fürstlichen Freunde im übrigen nicht wie man meistens sagt 'gewidmet' — die Widmung von Dialogen oder Abhandlungen ist eine literarische Sitte hellenistischer Höflichkeit, nirgendwo kennt die bessere Zeit diesen papiernen Brauch — sondern ihm ist die Anrede noch der lebendige Ausdruck des Ethos eindringlicher erzieherischer Ermahnung. Sie ist ein organisches Glied des protreptischen Stils als solchen.

---

[1]) Die Entwicklung der protreptischen Prosaform aus der Spruchpoesie der *ὑποθῆκαι* hat P. Wendland, Anaximenes von Lampsakos (Berl. 1905) 81ff. richtig gezeichnet vgl. Isocr. ad Nicocl. 3

Auch andere Spuren weisen auf Nachbildung der isokrateischen Paränese hin. Die eigenartige Form, die allem was von Aristoteles herrührt das Gepräge gibt, die Vorherrschaft der apodiktisch-syllogistischen Gedankengliederung, mußte zwar auch im Protreptikos und gerade hier leichte und geistreiche Triumphe feiern. Muß man philosophieren? hieß die Frage, die alle Werbereden für das philosophische Studium beherrschte. Aristoteles antwortete schlagfertig: entweder muß man philosophieren oder man muß nicht philosophieren. Muß man philosophieren, so muß man eben philosophieren. Muß man nicht philosophieren, so bedarf es (zur Begründung dieses Standpunktes) ebenfalls des Philosophierens. Also muß man in jedem Falle philosophieren[1]). So haben die meisten erhaltenen Stücke syllogistische Form. Aber durch diesen dialektischen Schleier scheinen oft die Gedanken älterer Paränese hindurch. In einem größeren Bruchstück, das sich bis in die Anthologien der Byzantiner gerettet hat und dessen ursprüngliche, unverkürzte Form sich neuerdings in einem Papyrus aus Oxyrhynchos wiedergefunden hat, beobachtet man dies Wechselspiel alten Gedankenguts und neuer, eindrucksvoller Begründungsform besonders deutlich[2]). 'Man soll überzeugt sein, daß das Glück des Menschen nicht in der Menge des Besitzes besteht, sondern in der rechten Verfassung seines Innern. Denn auch den Körper preist man nicht glücklich, weil er mit Kleidern glänzend geschmückt ist, sondern weil er gesund und in guter Verfassung ist, auch wenn es ihm an dem genannten Schmuck fehlt. In gleicher Weise soll man auch die Seele nur wenn sie sittlich gebildet ist, und nur den Menschen, der dieses ist, glücklich nennen, nicht aber einen Menschen, der mit äußeren Gütern glänzend geschmückt, aber selbst nichts wert ist. Man hält ja auch ein schlechtes Pferd, das ein goldenes Gebiß und kostbares Geschirr hat, darum nicht für wertvoll, sondern lobt mehr ein solches von vollkommener Verfassung'. Oder: 'Wie jemand, der seinen Sklaven geistig und moralisch nachstände, eine verächtliche Figur wäre, so muß man auch diejenigen für unglückliche Menschen halten, deren Besitz mehr wert ist als ihre Person ... Übersättigung gebiert Frevel, sagt das Sprüchwort. Und Un-

[1]) Frg. 51 R.

[2]) Frg. 57 R. vgl. Pap. Oxyrh. Bd. IV 83 ff.

bildung, gepaart mit Macht und Besitz, erzeugt Torheit.' Diese Gedanken finden sich auch in nicht platonischer Lebensweisheit, doch die apodiktische Form der Entwicklung ist neu. Auch das mehrfache 'man muß überzeugt sein' ist ein Stilmittel der sophistischen Paränese. 'Sei überzeugt' beginnt Isokrates an Nikokles und der Verfasser des Protreptikos an Demonikos seine Sprüche nicht weniger als fünfzehn Mal. Die philosophische Analyse wird zeigen, wie außer dem unerschöpflichen Schatz altgriechischer Spruchweisheit auch die platonische Ethik und Metaphysik von Aristoteles wirkungsvoll umgeformt wird. Der werbende Gehalt des Gorgias und Phaidon verschmilzt mit der gleichmäßig fortschreitenden Prosaform des isokrateischen Protreptikos. Diese Synthese ist die Frucht der Bemühung des jungen Platonikers, die technische Rhetorik als Lehrfach in der Akademie heimisch zu machen und zu einer wissenschaftlichen Disziplin umzugestalten.

So gewinnt der Protreptikos die Bedeutung einer Werbeschrift für die platonische Schule und für ihr Lebens- und Bildungsziel. Die Kreise des Isokrates, der bisher die formale Geistesschulung durch Stil- und Redeübung mit der Unterweisung in den Grundsätzen der Moral und praktischen Staatskunst verbunden hatte, sahen sich einer neuen öffentlichen Konkurrenz gegenüber. Der Protreptikos bewies durch die Tat die Ebenbürtigkeit der Akademie auf rhetorischem Gebiet. Aber er mußte auch inhaltlich den Isokrateern als ein offener Angriff auf das Bildungsziel ihrer Schule erscheinen. Die polemischen Seitenblicke des Isokrates auf das platonische Ideal einer Erziehung der Jugend durch reine Philosophie, seine auf die Psychologie des Durchschnittsphilisters berechnete Anpreisung des banalen Nützlichkeitsstandpunkts in der Erziehung hatten allerdings eine Antwort der Akademie längst herausgefordert. Aristoteles widerlegte im Protreptikos den trivialen Satz, daß der Wert der Wissenschaft nach ihrem Nutzen für das praktische Leben zu bemessen sei. Aber überzeugender noch als durch die Schärfe seiner Syllogismen überwand er die Banausen durch den in jeder Zeile aufs neue erbrachten Beweis seiner geistigen Überlegenheit. Er zeigte, daß weder ein guter Sprachstil noch eine gesunde Lebensgestaltung noch eine fruchtbare Staatskunst — die Ziele, zu denen Isokrates die Menschen zu führen vorgab — möglich sind ohne Festigkeit der letzten Grundlagen menschlicher Überzeugung.

Es scheint, daß die Schule des Isokrates die Antwort nicht schuldig blieb und der Zufall der Überlieferung sie uns unter den Reden des Isokrates erhalten hat. Es ist die anonyme Mahnrede an Demonikos, das Machwerk eines subalternen Kopfes, zwischen deren Zeilen der reine Konkurrenzneid hervorschielt. Der Verfasser gibt sich durch das geistige Arsenal, dem er seine Waffen entnimmt, als Schüler des Isokrates zu erkennen — wesentlich später kann die Rede ihrer Topik und Anlage nach nicht entstanden sein — und sie ist uns wohl nur deshalb erhalten, weil sie im Auftrag der Schule geschrieben ist. In der Einleitung[1]) entdeckt der Verfasser seine Absichten wie folgt. 'Die Leute, die an ihre Freunde die protreptischen Reden schreiben, versuchen sich zwar an einer edlen Aufgabe, allein sie handeln nicht von dem eigentlich wichtigsten Gebiet der Philosophie. Wer die Jugend statt zu bloß logischer Schulung des Geistes[2]) dazu anleitet, ihren Charakter zu bilden, bringt seinen Zuhörern weit größeren Nutzen. Jene erziehen sie lediglich zum formalen Denken, diese bilden ihre sittliche Gesinnung.' Welcher andere, von philosophischer Seite an einen Freund gerichtete, bewußt theoretische und zum Studium der Dialektik auffordernde Protreptikos läßt sich denken, der so berühmt geworden war, daß er dem isokrateischen Kreise gefährlich zu werden anfing, wenn nicht der des Aristoteles? Auf ihn paßt vor allem, was der Isokrateer über die welt- und lebensfremde Richtung des gegnerischen Erziehungszieles sagt. Er war der erste philosophische Protreptikos und nach unserer Kenntnis der einzige, der grundsätzlich die Streitfrage aufwarf, ob man wirklich den Menschen nur für das 'Leben' erziehen solle und der kleinbürgerlichen Welt des Isokrates die kühne Forderung des *βίος θεωρητικός* entgegen-

[1]) [Isocr.] ad Demon. 3

[2]) Der Begriff der *φιλοσοφία* ist beim Verfasser der isokrateische, der mehr unserer allgemeinen Bildung nahekommt. Die *δεινότης ἐν τοῖς λόγοις* und die *ἄσκησις* darin, die er verwirft, ist wie schon Wendland mit Recht bemerkt nicht die des Rhetors; er streitet nicht gegen einen *προτρεπτικὸς πρὸς ῥητορικήν*, sondern gegen die logisch-dialektische Philosophie, vgl. Isocr. Hel. 2 wo diese Dinge ebenfalls als *περιεργία ἐν τοῖς λόγοις* bezeichnet werden. Die Antidosis-Rede faßt (258ff.) Dialektik, Geometrie und Astronomie als den für die Gegner charakteristischen Bildungsgang zusammen und nennt sie, wie der Verfasser der Demonikos-Rede, zwar ganz nützlich zur geistigen Disziplinierung (265) doch nicht brauchbar zu großen Taten und Ideen.

stellte. Aber wir brauchen uns nicht mit allgemeinen Gründen zu begnügen, da die Abhängigkeit des Produkts von Aristoteles noch handgreiflicher festzustellen ist[1]).

ad Demon. 19 *μὴ κατόκνει μακρὰν ὁδὸν πορεύεσθαι πρὸς τοὺς διδάσκειν τι χρήσιμον ἐπαγγελλομένους· αἰσχρὸν γὰρ τοὺς μὲν ἐμπόρους τηλικαῦτα πελάγη διαπερᾶν ἕνεκα τοῦ πλείω ποιῆσαι τὴν ὑπάρχουσαν οὐσίαν, τοὺς δὲ νεωτέρους μηδὲ τὰς κατὰ γῆν πορείας ὑπομένειν ἐπὶ τῷ βελτίω καταστῆσαι τὴν αὐτῶν διάνοιαν.*

cf. § 19 init. *ἡγοῦ τῶν ἀκουσμάτων πολλὰ πολλῶν εἶναι χρημάτων κρείττω· τὰ μὲν γὰρ ταχέως ἀπολείπει, τὰ δὲ πάντα τὸν χρόνον παραμένει. σοφία γὰρ μόνον τῶν κτημάτων ἀθάνατον.*

Ar. frg. 52 (p. 62, 7 R.) *οὐ δὴ δεῖ φεύγειν φιλοσοφίαν, εἴπερ ἐστὶν ἡ μὲν φιλοσοφία καθάπερ οἰόμεθα κτῆσίς τε καὶ χρῆσις σοφίας, ἡ δὲ σοφία τῶν μεγίστων ἀγαθῶν· οὐδὲ δεῖ χρημάτων μὲν ἕνεκα πλεῖν ἐφ' Ἡρακλέους στήλας καὶ πολλάκις κινδυνεύειν, διὰ δὲ φρόνησιν μηδὲν πονεῖν μηδὲ δαπανᾶν. ἢ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν, ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι, καὶ ταῖς τῶν πολλῶν αὐτὸν ἀκολουθεῖν δόξαις, ἀλλὰ μὴ τοὺς πολλοὺς ἀξιοῦν ταῖς αὐτοῦ, καὶ τὰ μὲν χρήματα ζητεῖν, τῶν δὲ καλῶν μηδεμίαν ἐπιμέλειαν ποιεῖσθαι τὸ παράπαν.*

Die Übereinstimmung zwischen beiden Stellen kann nicht zufällig sein, denn während bei Aristoteles das Bild von den geldhungrigen Seefahrern, die keine Gefahr scheuen, zu dem Gegensatze sehr gut paßt, den Menschen, die für die Pflege der höheren Güter (*ἐπιμέλεια τῶν καλῶν*) Opfer bringen sollen, hat der Isokrateer es nur lose eingefügt, wie eben ein Rhetor stilistische Lesefrüchte sammelt und wieder verwertet. Aber er hat nichts Rechtes damit anfangen können, seine Antithese wirkt

[1]) P. Wendland a. O. 92ff. hat in seiner vortrefflichen Behandlung der Demonicea auch auf ihre Beziehungen zu dem aristotelischen Protreptikos hingewiesen und unter anderem die im Text ausgeschriebene Parallele aufgezeigt. Daß sich die Demonicea wesentlich gegen den Protreptikos richtet und geradezu in der Absicht geschrieben worden ist, seinem Ideal ein anderes Ziel entgegenzustellen, scheint mir die unabweisliche (von Wendland nicht gezogene) Konsequenz dieser Beobachtungen. Es ist ja nicht nötig, daß das Echo zeitlich unmittelbar dem Erscheinen des aristotelischen Werkes folgte, aber der Verfasser hat zweifellos noch zu Lebzeiten des Aristoteles geschrieben. Die Wirkung des Protreptikos nahm während der nächsten hundert Jahre dauernd zu (vgl. frg. 50 R.) und macht eine solche Auseinandersetzung durchaus verständlich.

gezwungen und frostig: er stellt dem von Aristoteles entlehnten Bilde der meerbefahrenden Händler die ungefährlichen Landreisen des Studenten gegenüber, der nach Athen zur Hochschule fährt. Seine überraschende Ermahnung, 'viele Vorlesungen' seien mehr wert als 'vieles Geld', ist nicht einmal ganz unoriginell, denn in der Schule des Isokrates war das Kolleggeld teuer.

2. Fortleben und Rekonstruktion des Protreptikos.

J. Bernays' feinhöriges Buch über die Dialoge des Aristoteles hatte den Spürsinn der Philologen auf die Werke der Neuplatoniker gelenkt, deren Vorliebe für diese Schriften er an einigen Beispielen zeigte.

Es war ein schöner Erfolg, als 1869 der Engländer Ingram Bywater große Stücke des aristotelischen Protreptikos in dem gleichbetitelten Buche des Jamblichos nachwies, wo sie unter zahlreichen Exzerpten aus Platons Dialogen verschüttet liegen[1]). Das Verhängnis wollte, daß Bernays seine Forschungen zu jener Zeit bereits abgeschlossen und sich mit seinem Ergebnis, der Leugnung einer platonischen Periode des Aristoteles, den Weg zum Verständnis der neuen Funde verbaut hatte. Auch der Entdecker selbst, Bywater, stand ganz unter dem Eindruck der Bernaysschen Beweisführung. Die Freude über den Fund trieb ihn zu rascher Veröffentlichung, ohne den Versuch einer sorgfältigen Abgrenzung der neuen Fragmente oder der Sicherung des Gewonnenen zu machen.

Jamblichs Protreptikos ist ein philosophisches Lesebuch für Anfänger, zusammengestellt aus den Werken der Philosophen, deren Lehre den nachporphyrianischen Neuplatonikern als echt pythagoreisch galt. Dazu gehören außer ihnen selbst und den meist gefälschten Schriften der älteren, von ihnen zitierten Pythagoreer vor allem Platon und der frühe Aristoteles, die als echte Esoteriker angesehen wurden. Die Heiligkeit ihrer Schriften ist ein Beispiel derselben ungeheuren Macht der buchmäßigen Lehrtradition, die wir auch im gleichzeitigen Christentum und Judentum und dann im Islam antreffen. Aus lose verbundenen Stücken platonischer Dialoge, meist bekannten Stellen, ist ein bunter Teppich zusammengewoben. Dürftige Überleitungen in

[1]) Journal of Philology Bd. II 55 ff.

stereotypen Wendungen lassen die Nähte überall auf den ersten Blick erkennen. Die dialogischen Stellen aus Platon sind in fortlaufende Prosa umgeschrieben, wobei arge Ungenauigkeiten unterlaufen. Trotzdem Platon und Aristoteles nicht ausdrücklich zitiert werden, ist von einem Täuschungsversuche keine Rede, da jeder Schüler die Platon- und Aristoteles-Stellen kannte. Immerhin ist das Machwerk ein trauriger Beleg für den rettungslosen Niedergang der literarischen Kultur und wissenschaftlichen Selbständigkeit jener Zeiten. Die Auszüge des aristotelischen Protreptikos, den Jamblichos schon als Vorbild der literarischen Gattung berücksichtigt, verdankt er eigener Lektüre. Die weltflüchtige religiöse Stimmung des Buches lockte die Neuplatoniker an; sie sahen in ihm einen Beleg für den angeblichen Platonismus des Aristoteles oder wenigstens ein Mittel zum Ausgleich der Gegensätze zwischen Platon und der peripatetischen Lehre. Man kann geradezu von einer Renaissance des Protreptikos durch die Neuplatoniker sprechen, da fast jeder von ihnen diese Lektüre verrät [1]).

Wir kommen jetzt dazu, den Umfang der Auszüge bei Jamblich zu bestimmen, eine Arbeit, die nach Bywater und Hirzel Hartlich versucht hat [2]). Der Hauptteil des jamblichischen Buches (cap. V—XIX) besteht aus Exzerpten platonischer Dialoge. In der Mitte (cap. VI—XII) wird diese Reihe unterbrochen durch Auszüge aus Aristoteles. Sie stammen sämtlich aus einer verlorenen Schrift, in der schon der Entdecker Bywater richtig den Protreptikos erkannt hat. Die Identifikation selbst war nicht schwierig, da sich Stücke aus diesen Kapiteln ganz oder fast wörtlich bei Cicero, Augustin, Proklos und Boethius entweder unter dem Namen des Aristoteles angeführt finden, oder an ausgesprochen protreptischen Stellen und in Schriften, für die die Benutzung des aristotelischen Protreptikos erweislich feststand. Hirzel und Hartlich haben unter dem Eindruck der in den Exzerpten herrschenden Unordnung behauptet, daß Jamblich außer dem Protreptikos noch andere Schriften des Aristoteles benutzt

[1]) Ein weiteres Beispiel werde ich demnächst in anderem Zusammenhang nachweisen.

[2]) Hirzel, Hermes Bd. X 83ff. De exhortationum a Graecis Romanisque scriptarum historia et indole disseruit Paulus Hartlich (Leipz. Studien Bd. XI H. 2 Lpz. 1889) 241ff.

haben müsse, ein Beweis dafür ist jedoch nicht erbracht worden. Außer Platon und Aristoteles ist in cap. V noch ein Autor benutzt, dem man die nicht auf Platon zurückzuführenden Teile des Kapitels zuschreibt. Der Schluß, den man bereits zu dem von cap. VI an nachweisbaren Aristoteles-Auszuge rechnet — so auch die neueste Ausgabe von Pistelli — rührt, wie ich an anderem Orte zu beweisen hoffe, von Porphyrios her, der damit auch als Autor der anderen drei noch nicht identifizierten Abschnitte des Kapitels V wahrscheinlich wird, da sie deutlich neuplatonischer Herkunft sind.

Den Anfang des Aristoteles-Auszugs bilden einige lose aneinander gereihte Argumente für den Wert der Philosophie, die sich ziemlich wörtlich an Platons Euthydemos anlehnen. Sie sind aus dem protreptischen Lehrgespräch des Sokrates (Euthyd. 278Eff.) entnommen. Wichtiger als diese nicht beachtete Tatsache ist es, daß dies dieselbe Partie des Euthydem ist, die Jamblich (S. 24, 22ff.) an die Spitze seiner Platon-Exzerpte gesetzt hat. Es ist unwahrscheinlich, daß er sie hier etwa aus Versehen wiederholte, und da die Worte nicht einfaches Zitat aus dem Euthydem sind, sondern Platons Ausführungen in mehrere längere Syllogismen zusammenfassen, in denen sich aristotelische Termini finden, so hat Jamblich sie hier nicht aus Platon, sondern augenscheinlich aus einer Mittelquelle geschöpft. Dies ist der Protreptikos des Aristoteles. Wie Aristoteles sich im Eudemos den Phaidon zum Vorbild nahm, so schloß er sich im Protreptikos mehrfach an das Werk an, das Platons Auseinandersetzung mit der sophistischen Protreptik enthielt, den Euthydemos.

Das führt uns wieder einen Schritt weiter. Bywater hatte folgende Stellen miteinander verglichen:

Cic. Hortensius frg. 26 Bait. 36 Muell.:	Jambl. Protr. p. 24, 22 Pist.:
beati certe omnes esse volumus	*πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν*

Daß Cicero in seinem protreptischen Dialog den aristotelischen Protreptikos benutzt hatte, ist anderweitig so unbestreitbar festgestellt, daß es einer Stütze wie dieser wörtlichen Kongruenz zwischen den beiden späten Benutzern des aristotelischen Buches kaum bedürfte. Bywater hat aus ihr gefolgert, daß auch hier Aristoteles die gemeinsame Quelle sei. Nun gehört aber die

Jamblich-Stelle mit ihrer ganzen Umgebung (S. 24, 22—27, 10) einem direkten Auszug aus Platons Euthydem an. Die Schlußfolgerung Bywaters ist also bezüglich der Quelle Jamblichs hinfällig. Wenn man dagegen auch für Cicero an direkte Benutzung des Euthydem gedacht hat, so traut man Cicero eine zu mosaikartige Arbeitsweise zu. Er wird seinen Satz, der den Ausgangspunkt eines Syllogismus bildete, wirklich aus Aristoteles' Protreptikos haben, und dieser, nicht Cicero, hat ihn mitsamt den oben wiedergewonnenen Stücken aus dem Euthydemos übernommen. Aristoteles hatte sich also den berühmten Anfangssatz des protreptischen Gesprächs im Euthydem nicht entgehen lassen. Jamblich aber hat diese Worte in seinem Aristoteles-Exzerpt nicht mit abgeschrieben, weil er sie einige Seiten vorher direkt aus dem Euthydem ausgeschrieben hatte. Die Folge dieser Art zu exzerpieren ist die völlige Zusammenhanglosigkeit der ersten Reihe von Argumenten (S. 37, 3 – 22), welche er aus dem Protreptikos übernimmt.

Noch entscheidender für die Erkenntnis der Methode Jamblichs ist die folgende Partie (frg. 52 R.).

Es ist eine geschlossene Beweisführung, die sich über mehrere Seiten (37, 22—41, 5) erstreckt. Auf den ersten Blick ist alles aus einem Guß. Da die Worte S. 40, 15—24 auch von Proklos und zwar ausdrücklich unter dem Namen des Aristoteles angeführt werden, so schloß man daraus, daß nicht nur diese Worte, sondern der ganze Beweis dem Protreptikos des Aristoteles entlehnt sei. Zweifellos mußte dort von der Möglichkeit der Philosophie als Wissenschaft, von ihrer Lebenswichtigkeit und der Schnelligkeit ihrer Fortschritte gehandelt werden. Nun kam noch hinzu, daß dieser ganze Beweis sich noch in einem anderen Buche Jamblichs wiederfindet, und zwar unpassender Weise zu einer Apologie der Mathematik verwandt. Vorher geht dort eine Kritik der Philosophie durch ihre Gegner, die grundsätzlichen Feinde aller bloßen Theorie. Auch diese Partie trägt alle Zeichen aristotelischen Ursprungs. Rose verbindet daher (frg. 52) beide Fassungen miteinander.

Die innere Evidenz läßt an der Richtigkeit dieser Zurückführung keinen Zweifel, fraglich ist nur, ob Jamblichos den Beweis als ganzen fertig übernommen oder aus aristotelischem Material selbst zusammengestellt hat. Zunächst ist zu bemerken,

daß er die Platon-Exzerpte durchweg lose nebeneinander stellt, während die aus Aristoteles genommenen einen inneren Zusammenhang aufweisen. In der aristotelischen Vorlage fand Jamblich einen geschlossenen protreptischen Gedankengang, der ihn natürlich zur Anlehnung locken mußte. Aber die Hoffnung, nun ganze Beweisreihen des aristotelischen Protreptikos unversehrt bei ihm erhalten zu finden, erweist sich leider als trügerisch. Zwar entnimmt Jamblich ihnen den Antrieb, selbst einen zusammenhängenden Beweis für den selbständigen Wert der Philosophie im Anschluß an sein Vorbild zu versuchen. Aber die äußerlich sich abrundenden Kapitel, in die er diesen Gedankengang gegliedert hat, sind ziemlich roh aus aristotelischem Stoff zusammengepreßt. Aus ihrer äußeren Verklammerung sind keine Schlüsse auf ihre Unversehrtheit und innere Zusammengehörigkeit zu ziehen.

Dies zeigt gerade das Beispiel des Roseschen frg. 52. Die Worte, die am Anfang und Schluß sowie in der Mitte das dreigeteilte Ganze dieser Verteidigung der Philosophie zusammenhalten, erinnern zwar an die ähnliche Manier des Aristoteles in den Lehrschriften. Aber sie rühren, wie die Analogien zeigen, von Jamblich her. Daher läßt Jamblich in der Dublette des Auszuges im III. Buch die Rahmenworte am Anfang ganz weg, die am Schluß gibt er in veränderter Form. Daraus folgt, daß der Aufbau des Beweises von Jamblich stammt. Er hat die aristotelischen Gedanken als Bausteine roh in sein eigenes, dürftiges Fachwerk geschoben. Von der ursprünglichen aristotelischen Architektur ist keine Spur erhalten. Auch die bei Proklos und Jamblich gemeinsam erhaltenen Worte am Schluß des Fragments bestätigen dies. Sie stimmen im einzelnen so nahe überein, daß man sieht, es sind überall die aristotelischen Originalworte; nur der Gesichtspunkt, unter dem sie bei beiden zitiert werden, ist verschieden. Proklos beweist damit, daß die Philosophie Selbstzweck (*δι' αὐτὸ αἱρετόν*) sei — ein Thema, das der Protreptikos eingehend behandelte — Jamblich will mit ihnen erweisen, daß die Philosophie keine so schwierige Wissenschaft sein könne, was gewiß nicht die Meinung der aristotelischen Stelle war. Damit ist aber auch der übrige Aufbau des jamblichischen Beweises als nicht aristotelisch verdächtig. Wir müssen uns hüten, den oberflächlich disponierten Stoff des jamblichischen Exzerpts ebenso

oberflächlich kapitelweise zu zerlegen und gar verschiedenen Schriften des Aristoteles zuzuweisen. Für Benutzung mehrerer Schriften fehlt jeder Anhalt. Argumentationen wie die, daß ein Kapitel nicht aus dem Protreptikos stammen könne, weil darin Dinge vorkommen, die schon in einem anderen Kapitel z. T. berührt sind, sind nicht stichhaltig. Die 'Kapitel' sind Scheinbauten, die zerbröckeln, wenn man an den brüchigen Mörtel klopft, der die Bauglieder zusammenhält. Nur die herausbrechenden Baustücke halten der Probe stand und sind nicht zu zerkrümeln. Ihr steinhartes Bindemittel ist die Logik der aristotelischen Syllogismen.

Durch Parallelzitate bei Cicero oder bei Augustin und Boethius[1]) sind als Auszüge aus dem Protreptikos ferner gesichert cap. VIII S. 47, 5—48, 21 (frg. 59. 60. 61 Rose), cap. IX S. 52, 16—54, 5 (frg. 58). Dazu kommt der Anfang von cap. VIII S. 45, 6—47, 4 (frg. 55). Diese Partie ist einheitlichen Ursprungs. Sie ist charakterisiert durch die von Aristoteles in den literarischen Werken mit besonderer Vorliebe angewandten dialektischen Schlüsse (*ἀπὸ τῶν ἐναργῶς πᾶσι φαινομένων*) und durch die eigentümliche Verwendung des *φρόνησις*-Begriffs, worüber noch zu sprechen sein wird. Aber die Auszüge reichen viel weiter. Ich beginne mit dem bisher dem aristotelischen Protreptikos abgesprochenen, besonders wichtigen VII. Kapitel.

Die Anfangsworte hat Jamblich zugesetzt (S. 41, 6—15). Er will zeigen, (1) daß das *φρονεῖν* — hier echt platonisch der Inbegriff der reinen Philosophie — ein Wert an sich für die Menschen ist, (2) daß es nützlich für das Leben ist, weil ohne Denken und Schließen nichts dem Menschen Ersprießliches zu erreichen ist, (3) daß die Philosophie zur Erreichung der Eudämonie notwendig ist, gleichgültig welcher Lebensanschauung man sich anschließt und gleichviel, ob man unter der Eudämonie ein Maximum von Lustgefühlen (*ἡδονή*), eine vollkommene ethische Durchbildung und Betätigung (*ἀρετή*) oder ein Leben des reinen Geistes (*φρόνησις*) versteht. Diese drei Punkte entsprechen genau der Folge der jamblichischen Kapitel: (1) cap. VII—IX, (2) cap. X,

[1]) Die Hoffnung Useners (Rhein. Mus. 28, 400), aus Boethius umfangreichere Stücke des Hortensius wiederzugewinnen, hat sich nicht bestätigt, von einer Benutzung des Hortensius durch Boethius kann überhaupt nicht die Rede sein, wie Usener selbst später Anecd. Holderi p. 52 zugeben mußte. Augustin dagegen war ein eifriger Leser des ciceronischen Dialogs.

(3) cap. XI—XII. Nun kann wohl erwogen werden, wie weit diese Kapitel aus der aristotelischen Vorlage ausgeschrieben sind (daß sie in der Tat sämtlich Auszüge aus dem Protreptikos sind, wird unten gezeigt werden), niemand aber wird glauben, daß sie in ihrer bei Jamblich eingehaltenen Folge ein einziges zusammenhängendes Bruchstück bilden. Daraus folgt, daß die einleitenden Worte, welche diese Disposition der sechs Kapitel ankündigen, von Jamblich stammen. Den Rahmen dieses Plans, dessen drei Unterteile er wohl sicher der Vorlage nachgebildet hat, füllt er mit ausgewählten Einzelstellen, die er derselben Quelle entnimmt. Das zeigt sogleich der Anfang: nach der Ankündigung beginnt er, ohne auch nur den Versuch eines stilistischen Übergangs zu dem nun folgenden wörtlichen Aristoteles-Auszug zu machen, mit dem schematischen *ἔτι τοίνυν* (41, 15). Der so beginnende Beweis reicht, ein im wesentlichen einheitlicher Gedankengang, bis 43, 25, doch ist 42, 5 zweifellos gekürzt. 43, 25 setzen wieder Streichungen ein, doch beweist schon der Schluß der vorangehenden Partie (43, 22—25) den ursprünglich engen Zusammenhang mit dem folgenden Beweise (43, 27 bis Schluß des VII. Kapitels). Ersichtlich sind dies alles unverbundene Auszüge aus einem älteren Autor, welcher sich durch Stil und Gedanken in jeder Wendung als Aristoteles verrät. Es war alles andere als Methodenstrenge, in einer Umgebung von lauter nachweisbar aristotelischen Stücken diese Seiten ausschließen zu wollen, weil ein äußeres Zeugnis zu fehlen schien.

Spezifisch aristotelisch ist der Grundgedanke des ersten Abschnitts (41, 15—43, 25) und seine methodische Durchführung. Um das für ein jedes Wesen Fördernde und Nutzbringende zu bestimmen, geht der Verfasser aus von dem *τέλος*-Begriff. Der 'Zweck' eines Wesens kann nur in einem sinnvollen Tun, einer lebendigen Auswirkung desselben gesucht werden; aus der Menge seiner Auswirkungen oder Funktionen (*ἔργον*) hebt sich die ihm wesentliche, sein *τέλος* konstituierende Leistung hervor als seine ihm vor allen übrigen Individuen oder Arten eigentümliche Stärke (*οἰκεία ἀρετή*). In seiner angeborenen Stärke liegt die Aufgabe jedes Wesens. Die Abstufung der Funktionen hinsichtlich ihres Wertes ist von Natur gegeben, denn die dienenden Funktionen sind immer zugleich biologisch die niedrigeren und die herrschenden die höheren. In diesem Verhältnis stehen z. B. die körperlichen

zu den seelischen Funktionen. Das ἔργον der seelischen Fähigkeiten ist in diesem Sinne wertvoller als das der körperlichen. Am höchsten steht diejenige Fähigkeit der Seele, welche nicht wie die übrigen nur zur Hervorbringung eines von ihrer ἐνέργεια verschiedenen ἔργον gut ist, also ihren Zweck nicht in einem äußeren Objekt hat, welches sie schafft, sondern in der ἐνέργεια und ἔργον eins sind. Dies ist die φρόνησις (etwa mit 'reiner Vernunft' wiederzugeben), die nur sich selbst zum Gegenstand und Ziel hat und nichts anderes als sich selbst hervorbringt. Sie ist reine Anschauung (θεωρία). Sein, Handeln und Schaffen sind in dem Begriff der Anschauung zu einer Einheit aufgehoben. Die höchste Form der Lebendigkeit ist weder die gemeine Produktivität noch die gemeine Aktivität, sondern das erkennende Schauen des im höheren Sinne produktiven und aktiven Geistes. Als aristotelisch erweisen sich inhaltlich auf den ersten Blick folgende Elemente. Die Vergleichung der Freuden des Schauens mit denen der interessefreien Betätigung des Sehvermögens, die Bedeutung des Begriffs der Funktion und der Leistung (ἐνέργεια, ἔργον), die Unterscheidung von ἔργα, die in der ἐνέργεια selbst liegen, und solchen, die durch sie erst hervorgebracht werden, die Unterscheidung von poietischem, praktischem und theoretischem Verhalten, das Zusammenfallen von Subjekt und Objekt im aktuellen Geist[1]). In der Stufungslehre, die den Ausführungen zugrunde liegt und etwas weiter unten auch ausdrücklich ausgesprochen wird, finden wir das grundlegende Prinzip der aristotelischen Teleologie, daß auf allen Gebieten der Wirklichkeit die niedrigeren Stufen in den höheren aufgehoben sind. Endlich ist die Dreiteilung der Lebensformen und Weltanschauungen nach den Gesichtspunkten des hedonisch-sinnlichen, des sittlichen und des geistigen Interesses dem Aristoteles geläufig.

Zu diesen inhaltlichen Gründen tritt eine schlagende äußere Bestätigung. In dem Kapitel über die Urethik wird der Beweis erbracht werden, daß große zusammenhängende Teile der Eudemischen Ethik inhaltlich und wörtlich mit den bei Jamblich erhaltenen Exzerpten genau übereinstimmen, z. T. solche Stücke, von denen der Verfasser der Ethik ausdrücklich sagt, daß er sie

[1]) Der ἔργον-Begriff, für die Wertlehre des Aristoteles einer der wesentlichsten Bestandteile, zieht sich durch das Ganze und erscheint an folgenden Stellen: 42, 5, 15, 19, 20, 22; 43, 6, 9, 18, 21.

den ἐξωτερικοὶ λόγοι entlehnt. Da der Vergleich jener Stellen mit den Auszügen bei Jamblich diese letzteren als das Vorbild erweist, so müssen wir in der von Jamblich exzerpierten Schrift eins jener verloren gegangenen Werke des Aristoteles anerkennen, deren Bezeichnung als exoterische Schriften so lange strittig war, jetzt aber jedem weiteren Zweifel entrückt wird. Nun finden sich gerade die Gedankengänge des VII. Kapitels des Jamblich in den einer exoterischen Schrift entnommenen Partien der Eudemischen Ethik wieder. Sie sind dadurch zunächst als aristotelisch gesichert; aber auch daß sie dem Protreptikos angehören, kann ebensowenig bezweifelt werden, da aus ihm auch die sonst in der Ethik nachweislich übernommenen Stellen herrühren und der Gedankengang ganz protreptischer Natur ist.

Aristoteles hat in seinen späteren Lehrvorträgen nicht selten die Frage nach dem Wert der verschiedenen Lebensformen berührt und die Hörer vor die Wahl gestellt. Stets erscheint dann das Leben des Genusses und Erwerbs neben dem des Tatmenschen und dem des Forschers und Philosophen. Die Fragestellung wie die Antwort, daß das Leben der reinen Erkenntnis den Vorzug vor allen anderen Arten menschlicher Existenz verdiene, auch in ethischer Hinsicht, stammt aus dem Protreptikos.

Damit ist die Bedeutung des Auszugs im VII. Kapitel Jamblichs jedoch noch nicht erschöpft.

Jeder Leser der aristotelischen Metaphysik hat an sich wohl immer wieder den fortreißenden Eindruck der ersten Seiten erlebt, wo sich mit siegreicher Kraft der Gedanke entfaltet, daß die Beschäftigung mit der theoretischen Wissenschaft nicht der Natur des Menschen widerstrebe, sondern daß die Freude am Sehen, am Begreifen und Wissen tief in seinem Inneren angelegt sei und sich nur auf den verschiedenen Stufen des Bewußtseins und der Bildung in verschiedener Weise äußere. So wird sie geradezu zur Erfüllung der höheren Bestimmung des Menschen, sie wird aus einem bloßen Mittel zur Befriedigung der gesteigerten Lebensbedürfnisse der Zivilisation zum höchsten Selbstwert und zum Gipfel der Kultur, und die Wissenschaft ist die höchste und erstrebenswerteste, die das uninteressierte Schauen der bloßen Erkenntnis am reinsten verwirklicht und exaktestes Wissen erzeugt. Wo immer jemand Wissenschaft, um ihrer selbst willen getrieben, als höchsten Wert in sich erfahren hat, wird man die

protreptische Kraft dieser Gedanken empfinden. Reiner, ernster, erhabener ist Wissenschaft niemals erfaßt und vorgelebt worden, und sie bleibt auch heute ein totes Wort für den, der sie nicht so zu treiben vermag. Sie in diesem tiefen Sinne zu verstehen, hatte Aristoteles im Protreptikos gelehrt. Daß der berühmte Eingang der Metaphysik im wesentlichen nur eine verkürzte Wiedergabe der klassischen Darstellung im Protreptikos ist, lehrt die Vergleichung mit dem VII. Kapitel des Jamblich (S. 43, 20), das denselben Gedanken nur in größerem Anlauf und mit einer mehr ins Einzelne gehenden Logik entwickelt. Es zeigt sich, daß die Eingangskapitel der Metaphysik ein zum aktuellen Zweck des Lehrvortrags aus der Vorlage zusammengerafftes Material sind, das nicht einmal ganz fest verkittet worden ist.

Protr. 43, 20:

τὸ φρονεῖν ἄρα καὶ τὸ θεωρεῖν . . . πάντων ἐστὶν αἱρετώτατον τοῖς ἀνθρώποις, ὥσπερ οἶμαι καὶ τὸ τοῖς ὄμμασιν ὁρᾶν, ὃ καὶ ἕλοιτό τις ἂν ἔχειν, εἰ καὶ μή τι μέλλοι γίγνεσθαι δι' αὐτὸ παρ' αὐτὴν τὴν ὄψιν ἕτερον.

ἔτι εἰ τὸ ὁρᾶν ἀγαπῶμεν δι' ἑαυτό, ἱκανῶς μαρτυρεῖ τοῦτο ὅτι πάντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γιγνώσκειν ἐσχάτως ἀγαπῶσιν. . . . . ἀλλὰ μὴν τὸ γε ζῆν τῷ αἰσθάνεσθαι διακρίνεται τοῦ μὴ ζῆν καὶ ταύτης παρουσίᾳ καὶ δυνάμει τὸ ζῆν διώρισται . . . τῆς δὲ αἰσθήσεως ἡ τῆς ὄψεως διαφέρει δύναμις τῷ σαφεστάτη εἶναι καὶ διὰ τοῦτο καὶ μάλιστα αἱρούμεθα αὐτήν. . . . οὐκοῦν εἰ τὸ ζῆν μέν ἐστιν αἱρετὸν διὰ τὴν αἴσθησιν, ἡ δ' αἴσθησις γνῶσίς τις καὶ διὰ τὸ γνωρίζειν αὐτῇ δύνασθαι τὴν ψυχὴν

Metaph. *A* 1, 980ª 21:

πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει. σημεῖον δ' ἡ τῶν αἰσθήσεων ἀγάπησις· καὶ γὰρ χωρὶς τῆς χρείας ἀγαπῶνται δι' ἑαυτάς, καὶ μάλιστα τῶν ἄλλων ἡ διὰ τῶν ὀμμάτων. οὐ γὰρ μόνον ἵνα πράττωμεν, ἀλλὰ καὶ μηδὲν μέλλοντες πράττειν τὸ ὁρᾶν αἱρούμεθα ἀντὶ πάντων ὡς εἰπεῖν τῶν ἄλλων. αἴτιον δ' ὅτι μάλιστα ποιεῖ γνωρίζειν ἡμᾶς αὕτη τῶν αἰσθήσεων καὶ πολλὰς δηλοῖ διαφοράς. φύσει μὲν οὖν αἴσθησιν ἔχοντα γίγνεται τὰ ζῷα . . .

αἱρούμεθα, πάλαι δὲ εἴπομεν ὅτι [περ] δυοῖν ἀεὶ μᾶλλον αἱρετὸν ᾧ μᾶλλον ὑπάρχει ταὐτόν, τῶν μὲν αἰσθήσεων τὴν ὄψιν ἀνάγκη μάλιστα αἱρετὴν εἶναι καὶ τιμίαν, ταύτης δὲ καὶ τῶν ἄλλων ἁπασῶν αἱρετωτέρα καὶ τοῦ ζῆν ἐστὶν ἡ φρόνησις, κυριωτέρα ⟨οὖσα⟩ τῆς ἀληθείας. ὥστε πάντες ἄνθρωποι τὸ φρονεῖν μάλιστα διώκουσι· τὸ γὰρ ζῆν ἀγαπῶντες τὸ φρονεῖν καὶ τὸ γνωρίζειν ἀγαπῶσι.

Alles was in dem knappen Wort *ἀγάπησις* im ersten Satz der Metaphysik enthalten ist, die Liebe zu einer Tätigkeit um ihrer selbst willen, kommt in den parallelen Worten des Protreptikos-Auszugs weit deutlicher zum Ausdruck, wie es für die exoterische Darstellung notwendig war. Es findet sich kein Wort, das sich nicht sofort als aristotelisch verriete. Nur sind mehrere Stellen des Protreptikos, die vom Exzerptor wegen ihres übereinstimmenden Inhalts zusammengetragen waren, ziemlich roh miteinander verschmolzen, daher wirkt das ganze tautologisch. Eine bloße Paraphrase des Metaphysiktextes ist aber keinesfalls in ihnen zu erkennen. Sie gehen wesentlich über das hinaus, was die Metaphysik sagt. Vor allem entspricht der Nachdruck, der auf saubere logische Argumentation gelegt ist, dem Bilde, das wir aus dem Eudemos von der Art des früheren Aristoteles gewonnen haben, so die Schlußfolgerung aus dem topischen Prinzip: von zwei Gegenständen ist in höherem Grade wertvoll derjenige, dem die wertvolle Eigenschaft in höherem Grade zukommt [1]), und die Ableitung des Wertes der *φρόνησις* aus dem Begriff des Lebens auf definitorischem Wege. Die Beweisführung sowohl im Protrep-

[1]) Bei der Widerlegung des Satzes, daß die Seele eine Harmonie des Körpers sei, wurde im Eudemos von der logischen Erkenntnis Gebrauch gemacht, daß die Identität der Eigenschaften die Identität des Gegenstandes begründet. Ähnlich geht Aristoteles hier vor, indem er den Mehrwert des Gegenstandes auf das Vorhandensein (*ὑπάρχειν*) mehrwertiger Eigenschaften zurückführt

tikos wie in der Metaphysik ist dialektisch, was gleichfalls zu den Beobachtungen am Eudemos stimmt.

Denselben Charakter tragen nun die beiden ersten Kapitel durchgehend, und da sie denselben Grundgedanken wie der Protreptikos lehren, die Autarkie der reinen theoretischen Wissenschaft, so liegt die Annahme nahe, daß sie überwiegend oder vollständig aus ihm übernommen sind. Dies ist leicht im einzelnen nachzuweisen. In beiden Schriften wird der Begriff der reinen Wissenschaft an dem Gegensatz zu der auf bloßer Erfahrung oder Routine beruhenden Tätigkeit der Praktiker entwickelt. Nicht der Praktiker und Empiriker, sondern der Erkennende und Theoretiker ist der höherstehende, denn die Empirie gelangt nirgendwo zur Einsicht in die Ursachen und Gründe der Erscheinungen, die der Theoretiker vermöge seiner Herrschaft über das Allgemeine hat. Je mehr Empirie, je mehr Zuhilfenahme von Anschauung (*πρόσθεσις*), desto weniger exakt ist die Erkenntnis. Wahrhaft exakt ist nur das Wissen von dem am meisten Wißbaren, das aber sind die allgemeinsten Prinzipien (*τὰ πρῶτα*), die den Gegenstand der höchsten theoretischen Wissenschaft bilden. Es mag sein, daß der bloße Routinier im Leben den Theoretiker, der der praktischen Erfahrung entbehrt, an Erfolg übertrifft. Zu einem wirklichen Handeln aus Einsicht in die Notwendigkeit der Sache und nach sicheren Prinzipien kommt jener doch niemals. Er bleibt Banause. Das Vorbild der fortlaufenden verhüllten Polemik gegen das Banausentum und seine Verachtung des Theoretischen, die sich durch die ersten Kapitel der Metaphysik zieht, war der Protreptikos, wo Aristoteles die Angriffe der Empiriker eingehend widerlegt hatte. Ein Stück, das die Gründe der Gegner näher ausführt, ist glücklich erhalten (frg. 52 S. 59, 17 ff. R.). 'Daß die Philosophie für das praktische Leben unbrauchbar ist, erkennt man aus folgendem. Das beste Beispiel haben wir an dem Verhältnis der theoretischen oder reinen Wissenschaften (*ἐπιστῆμαι*) und der ihnen untergeordneten angewandten Disziplinen (*ὑποκείμεναι δόξαι*). Wir machen nämlich die Beobachtung, daß die Geometer nichts von alledem, was sie wissenschaftlich beweisen, in der Praxis anwenden können. Eine Fläche zu vermessen und was sonst mit Größen und Räumen gemacht wird, verstehen wohl die Geodäten aus Erfahrung, die Mathematiker aber und Erforscher der Gründe dieser Dinge

wissen höchstens, wie man es machen soll. Selber können sie es nicht machen.' Auch die Forderung der Exaktheit (*ἀκρίβεια*) des wissenschaftlichen Wissens wird im Protreptikos stark betont und in Verbindung gebracht mit der Bestimmung, daß Wissenschaft Erkenntnis der Gründe und höchsten Prinzipien sei. Denn exaktes Wissen gibt es nur vom Allgemeinen, von den Prinzipien. Die Übereinstimmung geht z. T. bis in die einzelnen Worte. Auch in der Ableitung der höheren und höchsten Stufen des Erkennens aus den naiven, niedrigeren besteht ein völliger Parallelismus beider Schriften, nur darf man nicht von Aristoteles erwarten, daß er seitenlang mechanisch sich selbst ausschreibt. Die wörtliche Zusammenstimmung bleibt naturgemäß der Ausnahmefall. Entscheidend ist vor allem, daß diese Gedanken ursprünglich und ihrer ganzen Tendenz nach in den Protreptikos gehören und für ihn gedacht sind, während sie in der Metaphysikvorlesung nur für die Bedürfnisse des Proömium herüber genommen und notdürftig zurechtgeschnitten sind.

Unmittelbar nach dem von Rose auf den Protreptikos zurückgeführten großen Exzerpte im dritten Buche Jamblichs folgt eine aus gleicher Quelle stammende Schilderung der allmählichen Entwicklung der Philosophie aus den übrigen *τέχναι*. Anknüpfend an Platons Katastrophentheorie lehrte der Protreptikos (frg. 53 R.), nach der großen Flut und ihren Verheerungen wären die Menschen gezwungen gewesen zuerst die nötigsten Erfindungen für ihre Nahrung und ihren Unterhalt zu machen (*τὰ περὶ τὴν τροφὴν καὶ τὸ ζῆν πρῶτον ἠναγκάζοντο φιλοσοφεῖν*); dann, als es ihnen besser ging, erfanden sie die zur Ergetzung dienenden Künste wie die Musik usw.; erst in dritter Linie, nachdem der Bedarf an Lebensnotdurft (*τὰ ἀναγκαῖα*) gedeckt war, wandten sie sich der freien Wissenschaft, der reinen Philosophie zu. Aristoteles hat wohl besonders die mathematischen Disziplinen im Auge, wenn er von den reißenden Fortschritten der reinen Wissenschaften in der letzten Zeit, er meint in der Generation Platons, spricht. In der Metaphysik (*A* 1, 981b 13—982a 2) tritt der gleiche Gedanke seltsam unvermittelt auf, während er im Protreptikos dem Nachweis diente, daß die philosophischen Studien, wenn der Anstoß zu ihnen einmal erfolgt sei, mit unwiderstehlicher Anziehungskraft auf die Menschen wirken. Daß dabei hauptsächlich an die Mathematik gedacht war, macht sich auch in der

Metaphysik noch geltend. Er bezeichnet dort als Anfang der dritten Entwicklungsstufe die mathematischen Forschungen der ägyptischen Priesterkaste. Auch die Unterscheidung der *ἀναγκαῖαι* und *ἐλεύθεραι τέχναι* stammt aus dem Protreptikos. Es ist eben alles in den zwei ersten Kapiteln dorther genommen, auch von der auffallend platonisch-theologischen Partie 982b28—983a11 muß man dies vermuten, wenngleich unser Material uns hier im Stiche läßt[1]).

Vom IX. Kapitel des Jamblichos gilt der Schlußteil (S. 52, 16—54, 5 frg. 58 R.) als sicher aus dem Protreptikos stammend. Inhaltlich gehört er zu der Entgegnung auf den Einwurf, daß die Philosophie für das Leben unbrauchbar sei. Die Einteilung der Güter in gebrauchsnotwendige und Selbstwerte (*ἀναγκαῖα* und *δι'αὐτὰ ἀγαπώμενα* oder *ἐλεύθερα*) ist durch Cicero gesichert, ebenso das schöne Bild von den Inseln der Seligen, deren Bewohner ohne irdische Bedürfnisse, nur der reinen Betrachtung hingegeben leben[2]). Doch ist die Stelle in dem Auszuge bei Jamblich reichlich verwischt. Es war nicht nur ein schönes Bild, das Aristoteles ausmalte, sondern hatte methodisch den Zweck, den Menschen gewissermaßen isoliert zu zeigen von der Notdurft (*χρεία*) des Lebens. Diese veranschaulichte Methodik hat ihr Vorbild im Gygesring der platonischen Politeia, der dazu

[1]) An zwei berühmten Stellen, wo er die Göttlichkeit und Seligkeit der reinen *θεωρία* des Philosophen preist, mahnt Aristoteles die Menschen sich nicht zu scheuen Unsterbliches und Göttliches zu sinnen (im Gegensatz zu dem alten hellenischen Mahnspruch), Metaph. *A* 2, 982b28, Eth. Nic. *K* 7, 1177b31. Sowohl der Eingang der Metaphysik wie die angeführte Partie des Schlußbuchs der Ethik schöpfen notorisch (vgl. S. 74 Anm. 1) eine Reihe von Gedanken und bezeichnenden Formulierungen aus dem Protreptikos, und protreptisch ist auch die aristotelische Umkehrung der alten Paränese im höchsten Maße. Nun schreibt der Verfasser des Protreptikos an Demonikos, der wie oben gezeigt wurde den aristotelischen an mehreren Stellen polemisch verwertet, § 32 *ἀθάνατα μὲν φρόνει τῷ μεγαλόψυχος εἶναι, θνητὰ δὲ τῷ συμμέτρως τῶν ὑπαρχόντων ἀπολαύειν*. Er gibt also zwar dem *ἀθάνατα φρονεῖν* einen nichtspekulativen, rein moralischen Sinn, aber wenn er dem *ἀθάνατα φρονεῖν* überhaupt ein Recht zugesteht, so verrät dies, daß er durch Aristoteles veranlaßt die alte Paränese korrigiert, die von so hohen *φρονήματα* überhaupt nichts wissen wollte. Dann aber ist die Vermutung, daß die berühmte Aufforderung *ἀθανατίζειν ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται* (Eth. Nic. 1177b 33) ursprünglich im Protreptikos stand und von dort in die Ethik und ins Metaphysikproömium übernommen ist, so gut wie sicher.

[2]) Frg. 58 R.

dient, das Verhalten eines Menschen zu beobachten, welcher von jeder äußern Rücksicht auf die Menschen und ihr Urteil befreit so handeln kann, wie er Lust hat. Meistens hält man den Auszug Jamblichs für getreuer als den Ciceros, zu Unrecht. Cicero sagt: wenn wir uns auf die Inseln der Seligen versetzt denken, was bedarf es dort noch der Beredsamkeit, da es dort keine Gerichtssitzungen gibt, was bedarf es der Tugenden der Gerechtigkeit, Tapferkeit, Selbstbeherrschung und selbst der sittlichen Klugheit (*prudentia*)? Nur das Erkennen und die reine Anschauung bleibt dort noch begehrenswert. Also lieben wir sie allein nicht um eines Nutzens oder einer Notdurft, sondern um ihrer selbst willen. Jamblich läßt dies alles weg und verdunkelt dadurch den methodischen Sinn des Gleichnisses. Cicero hat den Wortlaut des Originals im Ganzen ziemlich treu bewahrt, nur hat er zu den vier platonischen Kardinaltugenden, die Aristoteles im Protreptikos nannte, noch die *eloquentia* gesellt, offenbar des Hortensius wegen, der sie als das höchste Gut der Philosophie gegenüber stellte.

Den Beweis liefert das zehnte Buch der Nikomachischen Ethik. Auch hier, wo er gleichfalls über das reine Schauen, das Thema des Protreptikos spricht, ist dem Aristoteles eine Reminiszenz aus seinem Jugendwerk in die Feder geflossen[1]). Er vergleicht den Schauenden mit dem Menschen, der im tätigen Leben steht und zur Betätigung seiner sittlichen Gesinnung vielerlei Hilfsmittel braucht (ἡ ἐκτὸς χορηγία ἡ ἠθική). Zur Freigebigkeit gehört Geld, ebenso zur Gerechtigkeit, wenn man Gleiches mit Gleichem vergelten will, zur Tapferkeit gehört Kraft, zur Erprobung der Selbstbeherrschung die Gelegenheit zum Sichgehenlassen. Wie soll sonst die gute Gesinnung je zur Tat werden, ohne die sie doch nicht ihre Erfüllung erreicht? Der Erkennende allein bedarf nicht dieser äußeren Mittel, um seine ἀρετή tätig auszuüben; sie könnten ihm im Gegenteil nur hindernd im Wege stehen. Auch hier stellt Aristoteles die θεωρία isoliert und unabhängig von den Bedürfnissen des Lebens dar. Der Gedanke ist etwas anders gewandt, die platonische Vierzahl der Tugenden ist bewußt beseitigt und durch Aufnahme der Freigebigkeit dem Ganzen an Drastik wieder gegeben, was ihm durch Streichung des Bildes von den Inseln der Seligen an Enthusiasmus genommen

[1]) Eth. Nic. *K* 4, 1178a 24—65

wird. Trotz dieser Übermalung erkennt man die ursprünglichen Züge wieder, da das Methodische des Gedankens festgehalten ist. Das Wesentliche ist hier wie bei Cicero der Fortfall der *ἠθικαὶ ἀρεταί* im Zustande der reinen Seligkeit der intellektuellen Anschauung. Die ciceronische Fassung ist dadurch als die vollständigere erwiesen.

Aber auch der erste Teil des IX. Kapitels stammt aus dem Protreptikos. Das beweist der Inhalt so deutlich wie der Stil. Aristoteles geht aus von der Einteilung der Ursachen des Werdens in Natur, Kunst und Zufall, die wir auch sonst bei ihm, wenn auch nicht mit der gleichen Prägnanz wie hier entwickelt finden[1]). Aristotelisch ist die Anschauung, daß nicht nur die Kunst, sondern in noch höherem Grade die Natur zweckmäßig und zielstrebig sei, und daß die Zweckmäßigkeit, die im Handwerk, in der Technik und Kunst herrscht, nichts als eine Nachahmung der Zweckmäßigkeit in der Natur sei. Er spricht diese Ansicht vom Verhältnis der Kunst zur Natur auch in dem zweiten Physikbuch, das zu seinem ältesten Schrifttum zählt, mehrfach kurz aus, auch sonst klingt sie gelegentlich an. Doch nirgendwo wird sie so wie hier zusammenhängend abgeleitet, und von schlagender Originalität ist ein Ausspruch wie folgender (S. 49, 28): *μιμεῖται γὰρ οὐ τὴν τέχνην ἡ φύσις*[2]), *ἀλλὰ αὐτὴ τὴν φύσιν, καὶ ἔστιν ἐπὶ τῷ*

[1]) Dieselbe Dreiteilung der Ursachen des Werdens wird uns in dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* begegnen, wo man sie mit Unrecht bezweifelt hat. In Wahrheit ist sie Eigentum der vorplatonischen kausalmechanischen Physik. Sie wird aber schon von Platon Leg. X 888 E ganz in derselben Art wie von Aristoteles im Protreptikos verwandt, um zu zeigen, daß die *φύσις* nicht an Geist und Kunst hinter der *τέχνη* zurückstehe, und um daran seinen neuen *φύσις*-Begriff zu entwickeln. Die realistische Durchführung des Gedankens im Protreptikos beweist, wie eng Aristoteles auch mit seiner Naturphilosophie an den älteren Platon anknüpft.

[2]) Dies hatte schon die vom Geiste des Rationalismus durchtränkte Lehre vorsokratischer Sophisten von der technischen Zweckmäßigkeit in der Natur, speziell des menschlichen Organismus, behauptet. Reste eines solchen Systems bewahren Xenoph. Mem. I 4, 6ff. ∼ Arist. part. animal. *B* 15. Aus einem absolut verschiedenen Geiste ist, wie er hier selbst ausspricht, die Teleologie der aristotelischen Naturphilosophie entstanden: nicht die Natur zeigt nach Aristoteles 'Ansätze', die der Mechanik an Kunst nahekommen, sondern umgekehrt ist alle Kunst lediglich ein Versuch des Menschengeistes, mit der schöpferischen, organischen Natur zu wetteifern, freilich in einem anderen Medium, dem des technischen Konstruierens, wo von einem *τέλος* im höchsten, organischen Sinne niemals die Rede ist.

βοηθεῖν καὶ τὰ παραλειπόμενα τῆς φύσεως ἀναπληροῦν. Auch die Begründung ist unzweifelhaft aristotelischen Geistes. Er gibt Beispiele aus der Landwirtschaft und aus der Fürsorge, deren die höheren Organismen vor und nach der Geburt bedürfen. Den Satz von der allgemeinen Zweckmäßigkeit der organischen Natur belegt er mit Beispielen aus der Mechanik des menschlichen Körpers und seiner Schutzvorrichtungen [1]). Alles 'wird' um eines Zweckes willen. Zweck ist, was jedesmal im Verlauf des Entstehungsprozesses nach natürlichem Gesetz und bei kontinuierlichem Verlaufe als Endergebnis herauskommt und worin der Prozeß seine Vollendung erreicht. So ist das Psychische später im Prozeß des Werdens als das Physische, im Gebiet des Psychischen wieder ist es das Intellektuelle in seiner reinen Form. Pythagoras hat also mit Recht die reine *θεωρία* als Endziel des Menschen d. i. als die Vollendung des menschlichen Wesens bezeichnet. Denn auf die Frage, wozu wir geboren seien, hat er geantwortet: 'Um das Himmelsgebäude zu betrachten.' Auch Anaxagoras hat sich in gleichem Sinn geäußert.

Das Anaxagoras-Apophthegma findet sich wieder in der Eudemischen Ethik, und zwar so wörtlich, daß es entweder dorther zu Jamblich gekommen sein muß oder Jamblich uns die Vorlage der Eudemischen Ethik erhalten hat. Dies letztere ist, wie sich später durch Analyse des ganzen Gedankengangs der Ethik zeigen

[1]) J. Bernays, Ges. Abh. I 23 hielt den Satz, die Kunst sei eine Nachahmung der Natur, für heraklitisch, weil der Verfasser *Περὶ κόσμου* 5, 396 b 7 ff. das Werden der *φύσις* als harmonische Vereinigung von Gegensätzen erklärt und dies durch das Beispiel der Künste beweist, die nichts als eine Nachahmung der Natur seien. Aber das in diesem Zusammenhang vom Autor *Περὶ κόσμου* zitierte Heraklitwort *συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾷδον διᾷδον* zeigt von einer solchen Anschauung nichts, sie ist, soweit es sich um den Rückschluß von der *τέχνη* auf die *φύσις* als das Urbild der Nachahmung handelt, peripatetisch und hat nichts mit dem Ephesier zu schaffen. Eine ähnliche, aber verschiedenartige Lehre findet sich bei Demokrit (frg. 154), der die Menschen Schüler der Tiere nennt: der Spinne im Weben und Stopfen, der Schwalbe im Bauen und der Singvögel im Gesang (vgl. zum letzteren Lucr. V 1379, der auch die Kochkunst v. 1102 und das Säen und Pfropfen v. 1361 aus Naturnachahmung herleitet, was sicherlich von Demokritos auf dem Wege über Epikur zu ihm gelangt ist). Um etwas völlig Neues handelt es sich bei Aristoteles. Bei ihm wird der Satz, daß die Kunst eine Nachahmung der Natur sei, auf den teleologischen Charakter alles menschlichen Schaffens bezogen und in der teleologischen Naturauffassung verankert.

wird, in der Tat der Fall. Auch hier ist in der Eudemischen Ethik der Protreptikos wiedergegeben, und damit ist dieser als Ursprung nicht nur des Apophthegmas des Anaxagoras, sondern des ganzen Beweises, zu dem es gehört, gesichert.

Dazu kommt noch eine indirekte Bestätigung. Die Lehre von der Kunst als Nachahmung der Natur findet ihre weitere Ausbildung in der Theorie des Poseidonios von der Entstehung der Kultur, die uns Seneca im 90. Brief im Umriß erkennen läßt. Er hat zur Verbreitung der aristotelischen Lehre vom stufenweisen Aufstieg der Künste im späteren Altertum viel beigetragen: von den lebensnotwendigen zu denen des Genusses und von da zur reinen θεωρία. Es ist mit gutem Grund vermutet worden, daß diese Anschauung des Poseidonios im Protreptikos vorgetragen wurde[1]). Ist diese Hypothese richtig, so hat er auch in diesem Punkte an die Lehre des aristotelischen Protreptikos angeknüpft. Auf die besondere Nuance, die er in die Lehre des Aristoteles hineinlegt, kommt hier nichts an, wichtiger ist es, daß die Zurückführung der Lehre von den Kulturfortschritten als Erfindungen der Philosophie auf Poseidonios' Protreptikos durch das aristotelische Vorbild eine wesentliche Stütze erhält.

Mit dem Nachweis, daß auch der Rest der Aristoteles-Exzerpte bei Jamblich (cap. X—XII) aus dem Protreptikos geschöpft ist, kann ich mich kürzer fassen. cap. X geht aus von dem vorhin als aus dem Protreptikos stammend erwiesenen Satz, daß die τέχνη eine Nachahmung der φύσις sei. So erfordert auch die Wissenschaft des Politikers eine philosophische Grundlegung, denn sie bedarf noch mehr als etwa die des Arztes des Ausgehens von der φύσις im eigentlichen Sinne des Wortes, dem wahren Sein. Nur diese Erkenntnis kann ihm Einsicht verschaffen in die letzten Normen (ὅροι), nach denen sein Handeln sich zu richten hat. Die Politik kann eine exakte τέχνη nur dann werden, wenn sie ganz Philosophie wird. Diese Stelle über das Exaktheitsideal der reinen Wissenschaft ist, wie oben (S. 71) gezeigt, neben andern Teilen des Protreptikos in der Einleitung des I. Buchs der Metaphysik wiedergegeben. Die platonisierende Fassung des Gedankens

[1]) Vgl. Gerhäußer, Der Protreptikos des Poseidonios, Diss. Heidelb. (Münch. 1912) 18ff

bei Jamblich ist in der Metaphysik absichtlich entfärbt, aber gerade sie paßt für den Protreptikos, wie die philosophische Interpretation der Bruchstücke (S. 92) im einzelnen zeigen wird. Daß diese Partie nicht etwa ihrer platonischen Färbung wegen dem neuplatonischen Exzerptor zugeschrieben werden darf, ist auch von Hirzel und Diels anerkannt. Die Gedanken sind dazu zu originell. Besonders geeignet für die Schrift an einen praktischen Politiker ist der Hinweis, daß die Politik nur auf wissenschaftlicher Grundlage betrieben und als normative Disziplin aufgefaßt aus ihrer gegenwärtigen Unfruchtbarkeit und Haltlosigkeit befreit werden könne. Dieser Gedankengang gipfelt in dem Nachweis ihres letztlich theoretischen Charakters. Nicht die bloße Analogie der Erfahrung, sondern die theoretische Erkenntnis der höchsten Normen allein ist die Grundlage einer schöpferischen Politik. Die Polemik gegen die bloßen Empiriker, welche nichts höheres kennen als die sog. Musterverfassungen (*εὐνομίαι*) von Sparta und Kreta — damit scheint Isokrates und die sophistische Staatslehre gemeint zu sein — ist auch hier das Leitmotiv. Sie läßt uns erkennen, daß die kritische Auseinandersetzung über die drei Idealverfassungen (Sparta, Kreta, Karthago), welche jetzt das II. Buch der aristotelischen Politik füllt, sachlich bereits in die akademische Periode zurückreicht. Das hochinteressante Bruchstück früharistotelischer Politik, das wir hier gewinnen und das trotz seiner platonischen Voraussetzungen doch wegen seines überwiegend methodischen Interesses kein anderer Platoniker so geschrieben haben könnte, beweist, daß der Protreptikos unmittelbar auf die politischen Ziele der Akademie Bezug nahm. Es war oberflächlich, aus dem 'politischen' Inhalt schließen zu wollen, daß das X. Kapitel aus einer rein politischen Schrift des Aristoteles stammen müsse. Nicht der Inhalt, sondern der Gesichtspunkt, unter den er gestellt ist, gibt die Entscheidung. Und gerade durch diesen Gesichtspunkt — die Betonung des theoretischen Charakters der normativen Politik — ordnet sich das Fragment dem Lobpreise der reinen *θεωρία* im Protreptikos ein.

Das XI. Kapitel handelt von dem Verhältnis der *φρόνησις* zur Lust. Man fand das Kapitel nicht für einen Protreptikos passend, weil dieser *τόπος* sich in späteren Protreptiken nicht findet. Aber diese Methode ist an sich unrichtig. Was in einen Protreptikos der platonischen Schule gehörte, kann nicht

aus den Gemeinplätzen späterer Protreptiken der Kaiserzeit mechanisch abgeleitet werden. Diese in der Literaturforschung nur zu schwunghaft angewandte Methode führt gegenüber einer individuellen, aus dem Zwang der Sache hervorgehenden organischen Form wie der der platonischen oder aristotelischen Schriftstellerei nirgendwo zum Ziele. Daß in einen Protreptikos, der die platonische Erkenntnis (φρόνησις) als die wahre Seligkeit nachweisen will, die in der Akademie herkömmliche Auseinandersetzung über das Verhältnis von φρόνησις und ἡδονή gehört, ist eigentlich selbstverständlich, da die These auf anderem Wege gar nicht zu beweisen ist. Ein lustloses Glück vermochte sich Aristoteles nicht vorzustellen, es bedurfte also der Untersuchung, welche Art von Lust die φρόνησις zu geben vermag. Dieses Problem, das schon im Staate[1]) und dann im Philebos ausführlich behandelt worden war, ließ sich bei der Begründung eines Lebensideals des reinen Schauens nicht ausschalten. Auch die Nikomachische Ethik hat im X. Buch, wo der θεωρητικὸς βίος als die wahre Eudämonie nachgewiesen wird, das Verhältnis der vollendeten Tätigkeit zur Lust und besonders die reine Lustempfindung, die das Erkennen begleitet, untersucht. Wir haben vorhin erwiesen, daß dieser Teil des X. Buches vom Protreptikos, mit dem er im Thema übereinstimmt, z. T. inhaltlich abhängig ist. Die Lust der θεωρία gehörte also unbedingt zum Gegenstande des Protreptikos. Endlich wird auch durch den Nachweis der Benutzung des Protreptikos in der Eudemischen Ethik der Beweis für die Unentbehrlichkeit des Abschnittes über die Lust erbracht werden. In der Ethik wie im Protreptikos werden φρόνησις, ἡδονή, ἀρετή als die drei möglichen Arten der Eudämonie nebeneinander gestellt. Der Nachweis des Protreptikos gipfelt darin, daß das Leben des reinen Schauens die Forderungen jedes dieser drei Ideale am vollkommensten befriedige. Das Schauen des Protreptikos bedeutet nicht nur den Gipfel der philosophischen Erkenntnis, sondern auch die Vollendung der sittlichen Entwicklung des Menschen und die reine Seligkeit ununterbrochener geistiger Freude. Es ist unmöglich, aus diesem Gedankenbau ein Glied herauszulösen, ohne ihn im ganzen zu zerstören. Damit ist auch der erste Teil des zwölften Kapitels als Auszug aus dem aristotelischen Werk erwiesen.

[1]) Plat. Resp. VI 506B

Gewiß ist es nicht zu kühn, wenn man sich den Protreptikos wie die späteren Stücke gleicher Gattung in der Schilderung der *vita beata* gipfelnd vorstellt. In diesem Aufbau liegt eine sachliche und stilistische Notwendigkeit, die dem Schluß vom Späteren und Abgeleiteten auf das Frühere und Primäre seine Gefährlichkeit nimmt. Und was gäbe man darum, diesen Epilog zu lesen, wo Aristoteles zur Höhe seiner letzten Gewißheiten emporschritt. Aber wenn man die jetzt bei Jamblich folgenden Schlußworte (S. 60, 7—61, 4) für Aristoteles hat ausgeben wollen, so ist der Wunsch stärker gewesen als die kritische Überlegung[1]). Schwungvoll mögen die Sätze sein, selbst enthusiastisch, aber es ist nicht der gebändigte Schwung des Aristoteles, der sich niemals des strengen Rhythmus apodiktischen Gedankenfortschritts begibt, weil die Strenge ihm höher steht als der höchste Enthusiasmus, von dem doch viele seiner Beweise fühlbar überquellen. Die meisten Einzelzüge bei Jamblich könnten zwar an sich gut aus dem Protreptikos genommen sein und sind es vielleicht: die Widernatur unsrer irdisch-leiblichen Existenz, die Kärglichkeit all unsres Erkennens und Wissens, der Gegensatz unsrer jetzigen unsicheren Daseinsstätte zu jenem Ort, von wo wir stammen und wohin wir streben, das Mißverhältnis der Arbeit, die wir auf die Erringung des zum äußeren Leben Nötigsten verwenden müssen, und der für das allein Wertvolle, Ewige aufgewandten Mühe. Aber die lockere assoziative Verbindung dieser Vorstellungen zum erbaulichen Hinweis nach droben, die Gedankenflucht, die man an ihnen spürt, die priesterliche Salbung, womit feierliche Platonworte eingestreut werden, und einzelne deutlich neuplatonische Wendungen wie der 'himmlische Pfad' und das 'Reich der Götter,' schließlich die geschwätzige Breite gegen Schluß, die das Ende nicht finden kann, verraten die jamblichische Übermalung. Dann folgen Exzerpte aus Platon.

3. Die Philosophie des Protreptikos.

Der Protreptikos behandelt kein einzelnes Problem, seine über die Grenzen der fachlichen Philosophie hinausreichende Bedeutung liegt vielmehr in der Allgemeinheit der Lebensfrage, die er aufwirft: der Frage nach dem Sinn und Daseinsrecht der

[1]) Hartlich a. O. 254ff.

Philosophie und ihrer Stellung im Ganzen des Menschenlebens[1]). Nicht als ob die platonische Philosophie die Menschen zum ersten Mal vor diese Frage gestellt hätte, die in der Legende um Thales, Anaxagoras, Pythagoras und Demokrit beharrlich wiederkehrt. Aber jede Wiederkehr des echtwissenschaftlichen Menschentypus läßt sie in neuer Auseinandersetzung mit der Umwelt leidenschaftlich wieder aufleben, denn in seiner entschiedensten Form bleibt der θεωρητικὸς βίος ein Postulat des geborenen Forschertums, das nur immer wieder erlebt, aber wohl niemals vor dem gemeinen Menschenverstand gerechtfertigt werden kann. Es gehört dazu ein starker Überschwang des Glaubens an die Kraft der Erkenntnis, den der sie findet höher zu heben, als Menschen sonst zu gelangen vergönnt ist. Aus diesem Überschwang, dem nichts fremder ist als der intellektuelle Hochmut der Zunftgelehrten, ist die Schrift des Aristoteles geschrieben; das Erlebnis, von dem sie Zeugnis ablegt, ist nicht irgend welches Allerweltsgelehrtenidyll, sondern die Seligpreisung dessen, der mit Platons Augen die Welt zu sehen gelernt hat. So wird sie zu einer Verkündigung des platonischen Lebens und des Weges zu ihm, der platonischen Philosophie. Für uns hat sie den Vorzug, das Bekenntnis aus Aristoteles' eigenem Munde zu sein, nach welchem wir suchen.

Es ist kein Zufall, daß gerade einer der jüngeren Akademikergeneration die Rechtfertigung des wissenschaftlichen Lebensideals vor der Außenwelt unternimmt. Diese Generation hat den alten Konflikt von Forschung und Praxis mit erneuter Heftigkeit erfahren. Platon selbst verleugnet niemals, auch in seinen theoretischsten Perioden nicht, daß er bei Sokrates in die Schule

[1]) In der Auffassung der Philosophie des Protreptikos muß ich mich außer gegen J. Bernays' harmonisierende Auslegung gegen H. Diels Arch. f. Gesch. d. Philos. I 493 wenden, der damals in den Fragmenten die sichtbaren Spuren platonischer Denkweise in bloße Ornamente platonischer Stilistik abzuschwächen suchte. Das Richtige hatte, wenn auch sehr zaghaft, R. Hirzel Hermes X 98 vermutet, er wagte aber nicht dem herrschenden Vorurteil folgerichtig entgegenzudenken und wurde von Diels zum Schweigen verwiesen. Die spätere Wandlung der Dielsschen Ansicht in Bezug auf die Entwicklung des Aristoteles zeigt sich deutlich Zeitschr. f. vergl. Sprachforsch. Bd. XLVII 201 A. 4, wo er auf Grund der Ergebnisse meiner Entstehungsgeschichte der Metaphysik eine platonische Periode des Aristoteles anerkannt hat. Doch die exoterischen Schriften führen z. T. in noch frühere Zeit und bilden auch inhaltlich die Vorstufe zu dem kritisch revidierten Platonismus der ältesten Schichten unserer Lehrschriften.

gegangen ist, der vom Gewissen und von der Not des Lebens getrieben seine peinlichen Fragen an die Mitmenschen richtete. Platons Philosophie wurzelt in den gleichen Nöten der Zeit und des praktischen Lebens, nur ihr Gipfel, die Erkenntnis der Ideen, ragt in die Region der reinen theoretischen Wissenschaft hinauf. Aus der sokratischen Forderung des Tugendwissens wird nun der Primat des schöpferischen Intellekts, der das reine Sein erschaut und danach das Leben umgestaltet. Jedem anderen Leben wird das Recht auf dieses Wort bestritten. Nicht darum handelt es sich, den unentwegt Praktischen zu beweisen, daß auch die theoretische 'Begabung' eine gewisse Daseinsberechtigung habe und mit unterlaufen dürfe, weil sie niemand wehe tut, sondern um den kühnen Glauben, daß ein seines Namens würdiges Leben nur in der Erkenntnis der höchsten Wahrheit begründet werden könne. An dieser Forderung hält Platon auch da noch fest, wo er sich ausschließlich der Forschung zugewandt hat und nicht mehr reformatorisch in die Wirklichkeit eingreift. Die junge Generation jedoch, die ausschließlich in dieser Lebensferne aufwächst, muß sich die Frage nach dem Wert des *θεωρητικὸς βίος* von neuem stellen. Sie muß ihn wesentlich im Innern, im reinen Glück der *θεωρία* und in der Vereinigung des Geistes mit dem Ewigen suchen. Das ursprünglich so reformfreudige platonische Ideal erhält so eine Wendung ins Kontemplativ-Religiöse.

Der Begriff, der die Einheit von Lebensführung und theoretischem Erkennen bezeichnet, durch die allein dies überschwängliche Wissenschaftsideal zu rechtfertigen ist, ist die *φρόνησις*. Er steht im Mittelpunkt der Schrift, die sich um die Möglichkeit, um den Gegenstand, den Nutzen, das Wachstum, das Glück dieser Erkenntnisart dreht. Man kann sie erklären als ein schöpferisches Erkennen des reinen Guten durch innere Anschauung der Seele und gleichzeitig als ein Erkennen des reinen Seins, mithin als Ableitung des werthaften Tuns und des wahren Erkennens aus der gleichen seelischen Grundkraft. Dieser Begriff, eine der *ideae innatae* der griechischen Seele, hat eine lange Entwicklung durchgemacht, keine Zeit aber hat ihn seiner Erfüllung näher gebracht als die von Sokrates bis Aristoteles. Seine Bedeutung im Protreptikos ist rein platonisch. Seit langem zerspalten in einen ökonomisch-praktischen und einen moralisch-religiösen Kernkomplex, wird er eben dadurch zum Kristallisations-

punkt des sokratischen Denkens. Aus diesem kommt er zu Platon, der das intellektuelle Moment des Wissens an ihm intensiv hervorarbeitet und die besondere Natur dieses 'Wissens' untersucht. Die φρόνησις setzt sich nun die Idee, die Normgestalt gegenständlich gegenüber. So wird aus ihr die intellektuelle Anschauung des Guten und Schönen an sich. Indem bald die Idee ihre Herrschaft über die Grenzen des sittlichen Gebiets, wo sie dem Platon an den Fragen der Sokratik zuerst aufging, immer weiter erstreckt und schließlich zum Prinzip des Seienden überhaupt wird, wird die φρόνησις mit immer neuem Gehalt beladen: sie wird zur eleatischen Seinswissenschaft, zum anaxagoreischen 'Geist', mit einem Wort zum Gegenteil dessen, was sie in der praktischen Sphäre der Sokratik gewesen war, zur reinen theoretischen Vernunft. Die platonische Theorie teilt sich jetzt in Dialektik, Ethik, Physik. Von jetzt ab gibt es mehrere φρονήσεις, ja das Wort verflacht häufig zur Bedeutung 'Fachwissenschaft.' Gymnastik und Medizin, sämtliche Disziplinen sind φρονήσεις. Diese Entwicklung wird nur auf dem Umwege über die Gesamtentwicklung der platonischen Philosophie und ihre schließliche Spaltung in drei Philosophien begreiflich. In der Prinzipienlehre vollzieht sich zugleich eine Entwicklung, in deren Verlauf die Idee mathematisiert wird und in eine Theologie und Monadologie mündet. Diese Bedeutung hat die φρόνησις im Protreptikos fast ausschließlich: sie ist der νοῦς, das eigentlich Göttliche in uns, eine von den anderen Fähigkeiten der Seele völlig geschiedene Kraft, metaphysisch-spekulatives Denken, wie im Timaios und Philebos, in den Nomoi oder in der Epinomis.

Während der Protreptikos die φρόνησις ganz platonisch als das philosophische Erkennen schlechthin faßt, kennt die Metaphysik diesen Begriff nicht mehr. Völlig anders ist auch das Bild, welches die Nikomachische Ethik bietet. Sie hat mit der φρόνησις des Protreptikos von Grund auf gebrochen. Der Frage nach der Stellung der φρόνησις im System der dianoetischen Grundkräfte der Seele ist in der Ethik (Buch VI) ein breiter Raum gewidmet. Die Polemik blickt allenthalben zwischen den Zeilen durch. Aristoteles führt die φρόνησις auf den gewöhnlichen Sprachgebrauch d. h. auf die vorplatonische Bedeutungsstufe zurück. Er nimmt ihr jede theoretische Bedeutung und grenzt ihren Geltungsbereich scharf gegen den der σοφία und

des νοῦς ab[1]). Im allgemeinen Sprachgebrauch ist sie ein praktisches Vermögen, das ebenso auf die wohlberechnete Wahrnehmung des persönlichen Vorteils wie auf die Wahl des sittlich Ersprießlichen bedacht ist. Dies ist die spätere Terminologie des Aristoteles; wenn er jetzt auch den Tieren φρόνησις zugesteht, so hat er sich damit am weitesten vom Standpunkt seiner früheren Periode entfernt[2]). In ethischem Zusammenhang ist sie eine habituelle Beschaffenheit des Geistes, die mit der praktischen Überlegung alles dessen zu tun hat, was das Wohl und Wehe des Menschen[3]) betrifft (ἕξις πρακτική). Er schärft jetzt ein, daß sie kein Denken, sondern ein Reflektieren ist, daß sie es nicht mit dem Allgemeinen, sondern mit den unwiederholbaren Einzelheiten des Lebens zu tun hat, daß sie also nicht das Wertvollste und Höchste im Universum zum Gegenstand hat und überhaupt keine Wissenschaft ist[4]). Alles dies bedeutet den offenen Widerruf der platonischen Ansichten des Protreptikos. Und während er dort die Metaphysik umschreibt als τῆς τοιαύτης ἀληθείας φρόνησις οἵαν οἵ τε περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Παρμενίδην εἰσηγήσαντο, stellt er hier ausdrücklich fest, man nenne Leute wie Anaxagoras und Thales σοφοί und nicht φρόνιμοι, weil sie sich gerade auf den eignen Nutzen nicht verstanden, sondern die ewigen Gesetze des Alls erforscht hätten[5]).

Hinter diesem Wandel der Terminologie verbirgt sich der Wandel der metaphysischen und ethischen Grundanschauung des Aristoteles. Für Sokrates bedeutete φρόνησις das sittliche Vernunftvermögen, in Anlehnung an den gemeinen Sprachgebrauch, den die Nikomachische Ethik wieder in seine Rechte einsetzt. Indem Platon die Natur dieser sittlichen Einsicht genauer analysierte und sie aus der θεωρία der ewigen Normen, letzten Endes des ἀγαθόν ableitete, verwandelte er sie zwar in ein wissenschaftliches Erkennen als objektiv gedachter Gegenstände; doch er hatte ein Recht, für dieses theoretische Wissen den Namen φρόνησις beizubehalten, insofern die Erkenntnis des wahren Seins eben eine Erkenntnis der reinen Normen war, im Hinblick auf

[1]) Eth. Nic. *Z* 5ff., der Sprachgebrauch wird betont 1140 a25, 29, b8, 10, 11, 1141 a25, 27, b5

[2]) Eth. Nic. *Z* 7, 1141 a27 [3]) Eth. Nic. *Z* 5, 1140 b20, b4

[4]) Eth. Nic. *Z* 8, 1141 b9, 14. 1141 a21, 33ff. 1142 a24

[5]) Frg. 52 (p. 59,3R.) Eth. Nic. *Z* 7, 1141 b3—5

die man leben sollte. In der Schau der Ideen fällt Sein und Wert, Wissen und Handeln zusammen. Mit dem Preisgeben der Ideenlehre verliert die Dialektik ihre für Platon wesentliche unmittelbare Bedeutung für das menschliche Leben, denn Sein und Wert fallen jetzt auseinander. Metaphysik und Ethik scheiden sich weit schärfer als bisher[1]). Platons durchgängige Begründung des sittlichen Tuns auf die Seinserkenntnis erscheint von hier aus rückschauend gesehen 'intellektualistisch'. Aristoteles macht zwischen beiden einen Strich. Er entdeckt die psychologischen Wurzeln des sittlichen Handelns und Wertens im ἦθος, dessen Untersuchung jetzt in den Vordergrund des seither sog. ethischen Denkens rückt und die transzendente φρόνησις verdrängt. Es vollzieht sich die folgenreiche Scheidung der theoretischen und praktischen Vernunft, die in der φρόνησις noch ungeschieden miteinander eins waren.

Aus dieser Perspektive der Entwicklung ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Aristoteles im Protreptikos noch auf dem Boden einer anderen Metaphysik stehen muß. Ist der Bruch mit der einseitig theoretischen Begründung des sittlichen Lebens und mit dem Primat der platonischen φρόνησις, den die Nikomachische Ethik vollzieht, eine Folge der Preisgabe der Ideenlehre, so muß der Protreptikos, der noch ganz unter der Herrschaft des φρόνησις-Begriffes im alten Sinne steht, noch in der platonischen, ethischen Metaphysik, der Einheit von Sein und Wert wurzeln. In der Tat ist alles Wesentliche dort platonisch, nicht nur im Sprachgebrauch, sondern auch in der Sache. Nirgendwo sonst billigt Aristoteles die akademische Einteilung der Philosophie in Dialektik, Physik und Ethik, die er nur in der Topik gelegentlich streift, einem Buche, das vermutlich seinen frühesten Anfängen an-

---

[1]) Dies gilt mit Bezug auf alle spezifisch menschlichen Werte, aber nicht hinsichtlich des absoluten Wertes oder Gutes. Im Gottesbegriff koinzidieren auch für Aristoteles — hierin bleibt er zeitlebens Platoniker — Sein und Wert im absoluten Sinne des Wortes: das höchste Sein ist zugleich das höchste Gut. An diesem von der menschlichen Sphäre entferntesten Punkt ragt also noch die Metaphysik in die Ethik, die Ethik in die Metaphysik hinein. Aber die Perspektive ist völlig verschoben, nur in weiter Ferne taucht der ruhende Pol am Horizont des Daseins auf, letzte Richtung weisend. Der Zusammenhang dieser Metaphysik mit der einzelnen πρᾶξις ist zu locker, um für sie die Bezeichnung φρόνησις noch zu rechtfertigen.

gehört [1]). Von der psychologisch ausgebauten Tugendlehre der Ethik, der ersten wirklichen Phänomenologie der Moral, findet man noch keine Spur, statt ihrer stößt man auf die konstruktive Lehre Platons von den vier Tugenden [2]). Entscheidend ist aber, was der Protreptikos über die Methode der Ethik und Politik sagt.

Die Gegner der Philosophie, die dort auftreten, nennen die Ethik, als wäre das etwas Selbstverständliches, im Sinne Platons eine Wissenschaft vom Ungerechten und Gerechten, vom Schlechten und Guten, ähnlich wie die Geometrie und die übrigen ihr verwandten Wissenschaften [3]). Aristoteles lenkt damit die Aufmerksamkeit auf einen Punkt, der offenbar den stärksten Anstoß erregt hatte, die Auffassung der Ethik als einer exakten Wissenschaft. An einer anderen Stelle bezeichnet er die Politik, die von der Ethik nicht getrennt werden darf, als eine Wissenschaft, die nach absoluten Normen (*ὅροι*) forscht. Er stellt die philosophische Politik den *τέχναι* gegenüber, die nur ein abgeleitetes Wissen haben. Zu ihnen rechnet er auch die übliche empirische Politik, die nur nach den Analogien der Erfahrung urteile und deshalb niemals ein schöpferisches Handeln erzeugen könne. Die philosophische Politik hat 'das Exakte an sich' zum Objekt. Sie ist eine rein theoretische Wissenschaft [4]).

Dies mathematische Exaktheitsideal widerstreitet allem, was Aristoteles in seiner Ethik und Politik über den methodischen Charakter beider Wissenschaften lehrt. Er bekämpft in der Nikomachischen Ethik ausdrücklich die Forderung einer Exaktheit der

[1]) In frg. 52 (p. 60, 17 R.) werden bei dem Nachweis, daß wir wirkliches Wissen gewinnen können, deutlich geschieden 1) *ἐπιστήμη περὶ τῶν δικαίων καὶ τῶν συμφερόντων* 2) *περὶ φύσεως* 3) *περὶ τῆς ἄλλης ἀληθείας*. Es fehlt dem Aristoteles noch ein Ausdruck für die erste Philosophie vgl. 59, 1—4 R., wo ihr Begriff ebenfalls neben der Wissenschaft vom Gerechten und Ungerechten und der Wissenschaft von der Natur umständlich umschrieben wird. Die platonische Bezeichnung Dialektik ist ihm jedenfalls nicht charakteristisch genug, da sie die Ontologie nicht von der Ethik und Politik unterscheidet, sie enthält auch in sich keinerlei Hindeutung auf ein Objekt und wird deshalb von Aristoteles auf die objektlose formale Logik beschränkt. Der Dreiteilung entspricht der Beweis 1) *περὶ οὐσίας* p. 60, 21—61, 1 R. 2) *περὶ ψυχῆς ἀρετῶν* p. 61, 2—8 R. 3) *περὶ φύσεως* p. 61, 8—17 R. Top. *A* 14, 105 b 20 ff. unterscheidet Aristoteles *προτάσεις ἠθικαί, φυσικαί, λογικαί* (auch hier ist nicht *διαλεκτικαί* gesagt vgl. Xenokr. frg. 1 Heinze).

[2]) Die vier platonischen Tugenden frg. 52 (p. 62, 1 R.), frg. 58 (p. 68, 6—9).

[3]) Frg. 52 (p. 58, 23)

[4]) Jambl. Protr. p. 55, 1 und 55, 6 ff. (Pistelli).

Methode, die mit der Natur des Gegenstandes nicht vereinbar sei. In dieser Hinsicht stellt er die Ethik und Politik eher der Rhetorik als der Mathematik gleich[1]). Sie kann immer nur typische Allgemeinheit erreichen, ihre Schlüsse gelten nicht ausnahmlos, höchstens in der Regel. Je allgemeiner, desto inhaltloser und unwirksamer, lautet das Urteil der späteren Ethik über das methodische Ideal, das Aristoteles noch im Protreptikos vertritt[2]). Überhaupt ist fast jedes Wort in polemischer Nebenabsicht geschrieben, das in der Nikomachischen Ethik hierüber gesagt wird. Wir müssen sie erst einmal mit diesem Bewußtsein lesen lernen. Im Protreptikos hieß es, der philosophische Politiker unterscheide sich vom Politiker gewöhnlichen Schlages durch die Exaktheit seiner Normerkenntnis, denn er sei ein Betrachter der Dinge an sich, der sich nicht mit den bunten Abbildern der empirischen Wirklichkeit zufrieden gebe. An diese Stelle klingt eine Ausführung der Nikomachischen Ethik mit Absicht fast wörtlich an, wo diese Ansicht in ihr genaues Gegenteil verkehrt wird. Man müsse unterscheiden zwischen der Art, wie der Geometer und wie der Zimmermann (d. h. der Empiriker) eine Gerade messe. Der erstere sei ein Betrachter der Wahrheit an sich, der letztere frage nur soweit nach der Natur der Geraden, als er es für seine praktischen Zwecke nötig habe. Und mit ihm, nicht mit dem Geometer, vergleicht Aristoteles die ethisch-politische Wissenschaft! Das platonische Methodenideal einer Ethik *more geometrico* wird hier scharf zurückgewiesen, während es im Protreptikos noch unbestritten herrscht[3]). Ebenso polemisiert Aristoteles an den Stellen der Ethik gegen seine frühere platonische Anschauung, wo er betont, wieviel wichtiger die praktische Erfahrung für den Politiker und selbst für den Hörer ethischer Vorlesungen sei als theoretische Bildung[4]). Aus späterer Zeit

[1]) Eth. Nic. *A* 1, 1094 b11—27; *A* 13, 1102 a23

[2]) Eth. Nic. *B* 7, 1107 a29

[3]) Eth. Nic. *A* 7, 1098 a26 *μεμνῆσθαι δὲ καὶ τῶν προειρημένων χρὴ καὶ τὴν ἀκρίβειαν μὴ ὁμοίως ἐν ἅπασιν ἐπιζητεῖν, ἀλλ' ἐν ἑκάστοις κατὰ τὴν ὑποκειμένην ὕλην καὶ ἐπὶ τοσοῦτον, ἐφ' ὅσον οἰκεῖον τῇ μεθόδῳ. καὶ γὰρ τέκτων καὶ γεωμέτρης διαφερόντως ἐπιζητοῦσι τὴν ὀρθήν. ὁ μὲν γὰρ ἐφ' ὅσον χρησίμη πρὸς τὸ ἔργον, ὁ δὲ τί ἐστιν ἢ ποῖόν τι. θεατὴς γὰρ τἀληθοῦς. τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ποιητέον, ὅπως μὴ τὰ πάρεργα τῶν ἔργων πλείω γίνηται* vgl. Jambl. Protr. p. 55, 1—14.

[4]) Eth. Nic. *K* 10, 1181 a1 u 10. *A* 13, 1102 a19ff.

stammt auch die Äußerung: für einen König sei philosophieren nicht nötig, sondern eher hinderlich, er solle aber wahrhaft philosophischen Ratgebern sein Ohr leihen. Sie rührt wahrscheinlich aus einer Denkschrift an Alexander her und scheint sich auf eine bestimmte Situation zu beziehen, die man in die Zeit des Asienzuges setzen wird[1]). Zwischen diesem Rat und dem Schreiben an Themison, das ihn zum theoretischen Ideenpolitiker machen will, liegt eine Wandlung der Grundlagen des aristotelischen Denkens.

Das Ideal einer geometrischen Ethik war nur auf dem Boden der späteren Ideenlehre denkbar. Wissenschaft ist für Platon Messen. Unter einer exakten Wissenschaft versteht er eine solche, die die Dinge an einem absoluten, schlechthin bestimmten Maße mißt. Das Unbegrenzte (*ἄπειρον*), die Vielheit der Sinnenwelt, ist daher niemals Gegenstand einer reinen Wissenschaft. Der Philebos zeigt, wie der alte Platon die Ethik durch das Prinzip der Grenze (*πέρας*) und des Maßes (*μέτρον*) zum Gegenstande einer exakten Wissenschaft nach mathematischem Vorbild zu machen strebt. Der Gedanke des Messens kehrt dort überall wieder, er ist das Kennzeichen des mathematischen Stadiums der Ideenlehre. Weil alles Gute meßbar und begrenzt, alles Schlechte unmeßbar und unbegrenzt ist, sowohl im Kosmos wie in der Seele, ist die Politik und Ethik des späten Platon im eigentlichen Sinne eine theoretische Wissenschaft vom Maße und von der Norm. Im zweiten Buch des verlorenen Politikos schrieb Aristoteles: Das Gute ist das allerexakteste Maß[2]). Diesen Satz führt der Platoniker Syrian gegen ihn selbst ins Feld. Er will damit beweisen, daß Aristoteles zu anderen Zeiten größeres Verständnis für die platonische Lehre gehabt hätte. Nichts anderes meint Aristoteles im Protreptikos mit der Exaktheitsforderung und der Bezeichnung der Politik als reiner Normwissenschaft. Es ist die Philosophie des Philebos, der an die erste Stelle der Gütertafel[3]) das Maß (*μέτρον*) setzt, an die zweite das irgendwie am Maß Meßbare (*σύμμετρον*), an die dritte die es erkennende Vernunft

[1]) Frg. 647 R.

[2]) Frg. 79 R. Die von Rose nicht mitausgeschriebenen Worte Syrians sind wichtig, weil sie zeigen, daß der Widerspruch dieses Satzes mit der späteren Lehre des Aristoteles von ihm deutlich empfunden wurde.

[3]) Phil. 66 A.

(φρόνησις). Die Idee des Guten war in der Politeia der Grund des Seins und der Erkennbarkeit für die gesamte reale Welt. Sie ist dies nach dem Philebos und nach Aristoteles' Politikos dadurch, daß sie das höchste, allgemeine Metron und die reine Einheit ist, durch welche die Welt der Ideen begrenzt und 'symmetrisch', mithin seiend, gut und erkennbar ist. Alles Unbegrenzte ist vor ihr ausgeschlossen. Es bleibe hier außer Betracht, wie weit Platons spätere Auffassung der Ideen als Zahlen an dieser Lehre Teil hat. Aristoteles erwähnt sie im Protreptikos mehrfach. Seine spätere Ethik, welche keine allgemeingültigen Normen anerkennt, auch kein Messen zuläßt außer dem individuellen, lebendigen Maßstab, der in der autonomen sittlichen Persönlichkeit liegt, und deren φρόνησις es nicht mit dem Allgemeinen (καθόλου), sondern mit dem Einzelnen (καθ' ἕκαστον) zu tun hat, ist das bewußte Gegenteil der im Protreptikos und Politikos vertretenen Anschauung[1]). Der Satz: das Gute ist das allerexakteste Maß, sagt genau dasselbe wie der Ausspruch des alten Platon in den Gesetzen: Gott ist das Maß aller Dinge, der in zugespitzter Wendung gegen den Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge, die absolute Norm auf den Thron der

[1]) Eth. Nic. *Γ* 6, 1113 a29 *ὁ σπουδαῖος γὰρ ἕκαστα κρίνει ὀρθῶς καὶ ἐν ἑκάστοις τἀληθὲς αὐτῷ φαίνεται ... καὶ διαφέρει πλεῖστον ἴσως ὁ σπουδαῖος τῷ τὸ ἀληθὲς ἐν ἑκάστοις ὁρᾶν, ὥσπερ κανὼν καὶ μέτρον αὐτῶν ὤν.* *Δ* 14, 1128 a31 *ὁ δὴ χαρίεις καὶ ἐλευθέριος οὕτως ἕξει, οἷον νόμος ὢν ἑαυτῷ.* *K* 5, 1176 a18 *καὶ ἔστιν ἑκάστου μέτρον ἡ ἀρετὴ καὶ ὁ ἀγαθὸς ᾗ τοιοῦτος, καὶ ἡδοναὶ εἶεν ἂν αἱ τούτῳ φαινόμεναι καὶ ἡδέα οἷς οὗτος χαίρει.* Diese wundervollen Sätze beweisen im übrigen aufs neue, wenn man sie im Lichte der Äußerungen des Protreptikos betrachtet, daß die ethische Forschung des Aristoteles ursprünglich ganz von dem platonischen Problem der Meßbarkeit und des Maßstabes der sittlichen Phänomene beherrscht war, nur daß er später die allgemeinen Normen verwirft und keinen anderen Maßstab anerkennt als das im erkenntnistheoretischen Sinn freilich durchaus nicht 'exakte' autonome Gewissen der sittlich durchgebildeten Persönlichkeit (*ὁ σπουδαῖος*). Er weist damit jeden an sich selbst und gibt der unerschöpflichen Mannigfaltigkeit individueller Bedingtheiten des sittlichen Tuns Raum, ohne doch an der Unverbrüchlichkeit der inneren Norm zu rütteln. Auch der berühmte Begriff der *ἀρετή* als richtiger Mitte zwischen *ὑπερβολή* und *ἔλλειψις* wird in Gestalt des Problems der Messung von Kontinua entwickelt (*B* 5, 1106 a26) und hat seinen methodischen Sinn in dieser Fragestellung, was gänzlich verkannt zu werden pflegt, weil niemand den problemgeschichtlichen Zusammenhang beachtet, aus dem sie bei Aristoteles erwächst.

Welt setzt[1]). Denn dieser platonische Gott ist das Gute an sich, die reine Monas, das Maß der Maße. Hier wird die Politik und Ethik zur Theologie, sie steht an der Spitze der theoretischen Philosophie, Sein und Sollen sind, im absoluten Sinne, identisch, das menschliche Tun geschieht im unmittelbaren Hinblick auf den höchsten Wert und Sinn der Welt. Die Nikomachische Ethik bestreitet[2]) folgerichtig auch diese führende Stellung der Politik, die sowenig die höchste Weisheit sein könne, wie die Ziele des Menschenlebens an das ewige Gut heranreichen, das nur der Weise in der Anschauung der Gottheit erblickt.

Die Forderung des Philebos, die Philosophie zur exakten, mathematischen Wissenschaft zu erheben[3]), wirkt nicht nur in der Ethik und Politik des Protreptikos nach. Sie liegt auch der Beschreibung des Verhältnisses der empirischen und der reinen Wissenschaft zugrunde. Wie das Exaktheitsideal und der Maßbegriff, ist auch das Problem der Abgrenzung der reinen und angewandten Wissenschaften aus der Mathematik in die spätplatonische Lehre gekommen. Wenn im Protreptikos die Gegner[4]) der reinen Philosophie und Wissenschaft die Paare zusammenstellen: Geometrie und Geodäsie, Harmonielehre und Musik, Astronomie und nautische Himmels- und Wetterkunde, um zu beweisen, daß die Theorie zur praktischen Betätigung in einem Fache geradezu hinderlich sei, weil sie den Studierenden von der Übung fernhalte und oft sogar die Sicherheit des natürlichen Instinkts lähme, so möchte man wissen, was Aristoteles dagegen vorbrachte. Leider ist seine Antwort auf diese Kritik verloren. Das Prinzip, die empirischen und die reinen Wissenschaften als Paare zusammenzustellen, haben natürlich nicht die Gegner erfunden, sondern es wird zuerst von Platon angewandt. Im Philebos[5]) wird eine Arithmetik der Philosophen von der Arithmetik der Menge unterschieden; je nachdem sie mit gleichen oder ungleichen Einheiten operiert, ist sie in höherem oder geringerem Grade Wissenschaft. So gibt es auch eine zweifache Logistik und Metretik, ja bei vielen *τέχναι* be-

[1]) Plat. Leg. IV 716 C *ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἤ που τις, ὥς φασιν, ἄνθρωπος.*

[2]) Eth. Nic. *Z* 7, 1141 a 20 ff.

[3]) Die Exaktheit (*ἀκρίβεια*) als Maßstab des wissenschaftlichen Charakters einer Disziplin Phil. 56 B—C, 57 C—E, 58 C, 59 A, 59 D usw.

[4]) Frg. 52 (p. 59, 18 ff. R.) [5]) Phil. 56 D

steht eine solche Zwillingsbrüderschaft[1]), auch ohne daß sie sich im Namen unterscheiden. Unter ihnen ragen die, mit denen sich die wahrhaften Philosophen beschäftigen, unvergleichlich durch Exaktheit und Wahrheit hinsichtlich des Maßes und der Zahl über die anderen hervor. Die Antwort des Aristoteles an die Empiriker wird ähnlich gelautet haben wie die Platons im Philebos: es kommt nicht darauf an, mit welcher Techne am meisten zu machen ist und welche den größten Nutzen gewährt, sondern welche die größte Genauigkeit, Deutlichkeit und Wahrheit im Auge hat. 'Ein wenig wirklich reines Weiß ist weißer, schöner und wahrer als eine noch so große Menge gemischtes Weiß'. Der Liebhaber reiner Farben wird es also unbedingt vorziehen[2]). Dieses Ideal der Exaktheit des Wissens auf Kosten seiner Nutzbarkeit, das dem mathematischen Künstlergeist der spätplatonischen Ideenlehre entspringt, ist die Überzeugung auch des Protreptikos. Ohne dieses künstlerische Gefühl für das Methodische ist Aristoteles nicht denkbar.

Doch auch substantiell findet sich die Ideenlehre im Protreptikos[3]) mit deutlichen Worten ausgesprochen. Wie in den Handwerkskünsten die Menschen der Natur ihre besten Werkzeuge nachgebildet haben, an denen man die Geradheit oder Glätte der sinnlich wahrnehmbaren Gegenstände mißt und prüft, so gibt es nach Aristoteles auch für den Politiker bestimmte Normen (*ὅροι*), die er von der eigentlichen Wirklichkeit und der Wahrheit (*ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας*) empfängt und nach denen er beurteilt, was gerecht, ehrenhaft, gut und heilsam ist. Wie nun dort jene der Natur abgelauschten Werkzeuge die ausgezeichnetsten sind, so ist auch das Gesetz das beste, das am meisten der Natur gemäß ist. Dies kann man aber nicht hervorbringen, ohne durch Philosophie das Sein selbst und die Wahrheit erkannt zu haben. Die Werkzeuge der übrigen Künste und ihre genauesten Berechnungen hat man nicht unmittelbar aus den obersten Prinzipien (*οὐκ ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων*), sondern aus zweiter, dritter und soundsovielter Quelle abgeleitet, ihre Regeln gewinnt man aus bloßer Erfahrung. Nur der Philo-

[1]) Phil. 57 D, zu vergleichen ist auch Epin. 990 A, wo der mathematische Astronom dem Empiriker und Wetterkundigen gegenübergestellt wird.

[2]) Phil. 53 A.

[3]) Jambl. Protr. p. 54, 22ff. besonders 55, 1 u. 55, 7ff. (fehlt bei Rose).

soph richtet seine Nachahmung (*μίμησις*) unmittelbar auf das Exakte selbst (*ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν*). Denn er ist ein Schauer (*θεατής*) der Dinge selbst (*αὐτά*), nicht der Abbilder (*μιμήματα*).

Sprache und philosophischer Gehalt der Stelle sind rein platonisch. Dies ist bereits zu einer Zeit aufgefallen, wo man den Gedanken einer platonischen Periode des Aristoteles noch nicht zu fassen vermochte[1]). Solange man die Stelle isoliert betrachtete, konnte man vielleicht glauben sie erklärt zu haben, wenn man stilistische Nachahmung Platons annahm, hinter der sich die eigne Ansicht des Schülers zurückhaltend und vorsichtig verberge. Aber nur aus dem organischen Zusammenhang mit der Philosophie des Protreptikos kann man den Sinn dieser Worte wirklich verstehen, und der fordert notwendig als theoretische Grundlage der im vorigen entwickelten Wertlehre die dualistische Metaphysik der Ideen. Die *πρῶτα* der aristotelischen Metaphysik und Analytik sind etwas anderes als die, von denen hier die Rede ist. Auch in der Metaphysik[2]) heißt es allerdings, der Philosoph erkenne die höchsten Prinzipien, das am meisten Allgemeine (*πρῶτα*). Wir haben gezeigt, daß sich die Formulierung der ersten beiden Metaphysikkapitel an den Protreptikos durchgehends eng anlehnt. Um so wichtiger ist es, daß Aristoteles dort das platonische *αὐτὰ τὰ πρῶτα* absichtlich vermeidet und *αὐτά* streicht, also gerade das Wort, das dem Ausdruck *τὰ πρῶτα* im Protreptikos den spezifisch platonisch-terminologischen Sinn gibt. Aber dieser kann schon darum nicht das abstrakte Allgemeine bezeichnen, weil die Allgemeinbegriffe im aristotelischen Sinn keinen Gegensatz bilden zu den Abbildern (*μιμήματα*), ebenfalls einem spezifisch platonischen Terminus, der nur im Zusammenhang der platonischen Lehre von den Ideen als Urbildern (*παραδείγματα*) und der Teilnahme der Sinnendinge an ihnen sinnvoll anwendbar ist. Die Abbilder in der verblaßten Bedeutung

[1]) R. Hirzel, Hermes X 99, der die Forderung der Philosophie für den Herrscher und Staatsmann in dem vorliegenden Bruchstück mit Recht der platonischen Forderung verglichen hat, daß die Könige philosophieren sollen oder nur Philosophen Könige sein dürfen. Wenn Hirzel das X. Kapitel des Jamblich nicht dem Protreptikos, sondern einer anderen, rein politischen Jugendschrift des Aristoteles zuweisen wollte, so war das, wie früher schon gezeigt wurde, ein Fehlgriff.

[2]) Metaph. *A* 2, 982a 25

'Sinnendinge' zu fassen, ist bei einem so scharfdenkenden Stilisten und Logiker wie Aristoteles einfach unmöglich[1]).

Aber diesen verzweifelten Versuch, einen Ausweg aus den Widersprüchen zu finden, in die sich jede aristotelisierende Auslegung der Stelle notwendig verwickelt, schneidet auch die terminologische Gleichsetzung jener platonischen Ausdrücke mit der Bezeichnung 'die Natur an sich und die Wahrheit' (*ἡ φύσις αὐτὴ καὶ ἡ ἀλήθεια*) ab. An den aristotelischen Begriff der Natur ist hier nicht zu denken. Weder wäre bei ihr der Zusatz *αὐτή* gerechtfertigt, noch ist sie die Quelle absoluter, exakter politischer und sittlicher Normen, wie es hier von ihr heißt[2]), noch endlich ließe sich von dem Philosophen, der die aristotelische Natur erforscht, sagen, daß er das 'Ursprüngliche selbst' erforsche, während die übrigen, ebenfalls aus der sichtbaren Natur ihre Werkzeuge und Regeln gewinnenden Künste es nur mit Abbildern zweiter, dritter und soundsovielter Hand zu tun hätten. Denn wenn beide die Natur im gleichen Sinne zum Gegenstand der Nachahmung hätten, welche Sonderstellung käme dann dem Philosophen ihr

[1]) Der Ausdruck soll den höheren Seinswert des Urbilds hervorheben, kann also von dem Moment an nicht mehr gebraucht werden, wo die Ideen nur noch *τὸ μάλιστα καθόλου*, aber keine *οὐσία* mehr sind. Noch viel weniger kann man die aus Materie und Form bestehenden Einzeldinge der sichtbaren Natur im Sinne des Aristoteles Abbilder der in ihnen wirkenden Entelechien oder Formen nennen. Voraussetzung der Abbilder ist die platonische Transzendenz, der *χωρισμός* von Urbild und Abbild. Ausschlaggebend ist, daß Aristoteles auch später in der Kritik der Ideen diese häufig mit platonischem *terminus technicus* als *αὐτά* schlechthin und ohne Zusatz bezeichnet wie hier (Jambl. 55, 13 Pistelli): *αὐτῶν γάρ ἐστι θεατής, ἀλλ' οὐ μιμημάτων.* Das Pronomen ist hier nicht rückweisend, sondern steht absolut. Dies ist sprachlich dadurch möglich, daß es stets nur in Antithese zu den korrespondierenden sinnlichen Erscheinungen oder Abbildern so gebraucht wird vgl. Metaph. 991 a5 *ἐπί τ' αὐτῆς καὶ τῆς τινός* (scil. *δυάδος*), a30 *οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν . . . ἀλλὰ καὶ αὐτῶν*, b22 *μὴ ἐξ αὐτῶν, ἀλλ' ἐκ τῶν ἐναρίθμων*, b30 *μεταξὺ τῶν δεῦρο τ' ἔσται καὶ αὐτῶν*, 997 b14 *παρ' αὐτὰς καὶ τὰς αἰσθητάς*, b24 *μεταξὺ αὐτῶν τε καὶ τῶν φθαρτῶν.* Man hat diesen eigentümlichen platonischen Gebrauch offenbar nicht erkannt.

[2]) Die Bezeichnung einer Politik, die nicht schöpferisch im Hinblick auf die ewige Norm, sondern nach irdischen Vorbildern und nach geschriebenen Verfassungen und Gesetzen handelt, als einer *μίμησις* oder *μιμήματα τῆς ἀληθείας* stammt aus Platons Politikos 297C und 300Cff., wo sie mehrfach begegnet, ebenso der Vergleich des wahren Staatsmanns mit dem Steuermann vgl. 297E. Das Problem selbst rührt ebenfalls dorther. 308C heißt die platonische Idealpolitik *ἡ κατὰ φύσιν ἀληθῶς οὖσα ἡμῖν πολιτική.*

gegenüber vor den anderen *τέχναι* zu? Doch eben dieser Gegensatz der Philosophie, die das Ansich der Dinge schaut, und der Künste, die nur Abbilder von Abbildern nachahmen, führt uns weiter[1]). Er stammt aus der Ideenlehre im zehnten Buche der Politeia.

Das *tertium comparationis* liegt darin, daß beide ihr Vorbild in einem objektiv Wirklichen außerhalb ihrer selbst haben, von dem sie das Gesetz der Sache gewissermaßen ablesen: für die technischen Künste ist das die sinnlich wahrnehmbare Natur, für den Philosophen aber 'die Natur selbst', die man nur im reinen Denken erfaßt, das wahre Sein, das er dann mit anderer Wendung als *αὐτὰ τὰ πρῶτα* bezeichnet[2]). Diese können also unmöglich das höchste Allgemeine bedeuten, da der spätere Aristoteles ja dem Allgemeinen die gegenständliche Realität abspricht. Gerade sie aber wird den *πρῶτα* durch die Bezeichnung 'die Natur selbst' beigelegt. Es ist unmöglich daraus einen anderen Schluß zu ziehen, als daß an dieser Stelle das am meisten Allgemeine und Logischexakte noch mit dem wesenhaft Wirklichen identisch ist, und das trifft nur bei der platonischen Idee zu. Nur von ihr konnte man sagen, sie sei die Natur an sich und das Göttliche, das unwandelbar Feste, Beharrende und Ewige, im Hinblik auf welches der philosophische Politiker lebt und vor dem er vor Anker geht wie ein guter Steuermann[3]).

Wenn im Protreptikos die Ideen vor allem als die Grundpfeiler der Erkenntnistheorie, als der exakte Gegenstand eines reinen Wissens erscheinen, und daneben als ethische Normen, so ist das die Richtung der Entwicklung des späteren Platon, der Aristoteles sich anschließt. Sie führt zur stärkeren Betonung des Methodischen und zur Zurückdrängung, wenn auch nicht zur Leugnung des Seinscharakters der Idee. Gerade der Beweis für die reale Existenz der Ideen wird jetzt wesentlich auf die Forderungen und Voraussetzungen des begrifflichen Erkennens gestützt. Wenn die sinnlichen Erscheinungen die einzigen realen Gegenstände wären, so wäre das begriffliche Denken, das allein exakt ist, ohne realen Gegenstand und also für den Griechen jener Zeit

[1]) Plat. Resp. X 599A 600E 602C 603A 605B

[2]) Plat. Parm. 132D *τὰ . . . εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει.* Die Gleichsetzung von *φύσις, ὄν, ἀλήθεια* ist platonisch.

[3]) Jambl. Protr. 55, 21ff. (Pistelli)

kein Wissen. Der Exaktheitscharakter des reinen Wissens wird dadurch zum eigentlichen Angelpunkt des spätplatonischen Denkens. Die Idee ist der für das exakte Denken zu erschließende reine Gegenstand. Diesen Hauptbeweis der Akademie hat Aristoteles in der verlorenen Schrift *Περὶ ἰδεῶν* überliefert, aus der Alexander von Aphrodisias ihn erhalten hat[1]). Hieraus erklärt es sich, daß der Protreptikos die Ideen 'das Exakte an sich' nennt. Aber auch der Terminus, der in dem akademischen Beweis vorkam, findet sich hier[2]) wieder: das schlechthin Bestimmte (*τὰ ὡρισμένα*).

Während für Aristoteles später die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Erkenntnis des Übersinnlichen zur schwersten aller Fragen wird, weil nach der Leugnung der platonischen Ideen nicht einzusehen ist, wie man durch die allgemeinen Begriffe das Wesen der Dinge begreifen kann, führt der Protreptikos den Beweis für die Möglichkeit einer Wissenschaft, die das Gerechte und Gute, die Natur und die 'übrige Wahrheit' (d. h. das *ὄντως ὄν*) erkennt, mit bemerkenswerter Schlüssigkeit und sichtlich auf Grund ganz andrer Voraussetzungen. Für den Verfasser fällt das dem Sein nach Erste mit dem im höchsten Grade Erkennbaren und dieses, welches zugleich als das schlechthin Bestimmte, Gesetzliche und Geordnete bezeichnet wird, mit dem Guten und der Ursache zusammen[3]). So gewiß sich nun Ausdrücke wie *πρότερον φύσει* und *πρότερον πρὸς ἡμᾶς* und *πρῶτα* in der Bedeutung 'oberste Gründe' auch sonst in der aristotelischen Philosophie finden, ist doch kein Zweifel, daß sie ursprünglich aus den platonischen Beweisen für die Ideen stammen, auf die sie in hervorragendem Maße passen und für die sie primär erfunden sein müssen. Eindeutig sind sie nur, angewandt auf ein transzendentes Sein im Sinne Platons, doppeldeutig werden sie, wenn man sie auf das immanente Wesen bezieht. Aus diesem Grunde wird ihre Bedeutung bei Aristoteles durchweg differenziert und verlangt Zusätze (*φύσει*, *πρὸς ἡμᾶς*). In der Absolutheit, wie sie im Protreptikos angewandt werden, sind sie nur unter der Voraussetzung zulässig, daß in dem höchsten Erkennbaren wie bei den Ideen zugleich Wahrheit, Sein und Wert zusammenfällt. Nur wenn die Ideen unter den *πρότερα* und dem *ἀγαθόν* verstanden

[1]) Frg. 187 R.
[2]) Frg. 52 (p. 60, 21 R.) vgl. *Περὶ ἰδεῶν* frg. 187 (p. 149, 22 R.)
[3]) Frg. 52 (p. 60, 17 ff. R.)

sind, wird die Verquickung von Ethik und Ontologie erklärlich, die auch in diesem Beweise stattfindet.

Den Ausschlag gibt die Lehre des Protreptikos von den Elementen (*στοιχεῖα*) des Seienden, die in der Metaphysik ausführlich bestritten wird[1]). Aristoteles schreibt in der ersteren Schrift: Das Frühere ist in höherem Grade Ursache als das Spätere, denn hebt man jenes auf, so wird zugleich dasjenige, was sein Sein (*τὴν οὐσίαν*) aus jenem herleitet, mit aufgehoben, mit den Zahlen die Linien, mit den Linien die Flächen, mit den Flächen die Körper. Dagegen die Metaphysik spricht den mathematischen Gegenständen, Zahl, Punkt, Linie, Fläche, Körper, jedes Sein ab, sie berichtet aber, daß dies die Ansicht der Platoniker sei. Dort heißt es: Sein (*οὐσία*) nennt man auch das, mit dessen Aufhebung zugleich das Ganze aufgehoben wird, wie mit der Fläche der Körper nach Ansicht einiger aufgehoben wird und mit der Linie die Fläche. Sie halten auch weiterhin die Zahl für ein Sein dieser Art. Die ältesten Teile der Metaphysik richten ihre Kritik des Platonismus wesentlich gegen diese letzte Form der Ideenlehre, die entweder den Ideen die mathematischen Objekte als Sein an die Seite stellte oder die Ideen geradezu als Zahlen erklärte. Aristoteles nennt diese Lehre dort einen *λόγος λίαν μαλακός*. Um so wichtiger ist es, daß er die angegriffene Lehre früher selbst vertreten hat. Sie steht und fällt mit der Lehre von der transzendenten Existenz der Ideen und mathematischen Objekte und mit dem platonischen Seinsbegriff.

Aristoteles läßt durchblicken, daß über die Elemente des Seienden in der Akademie gestritten wird: Ob Feuer oder Luft (d. h. die Elemente der Naturphilosophen) oder die Zahl oder gewisse andere Naturen (*φύσεις*, die Ideen) Prinzip und Ursache alles übrigen sind, jedenfalls ist es unmöglich etwas anderes zu erkennen, bevor man die Prinzipien erkannt hat[2]). Auch Platon hat in seinen späteren Dialogen ähnliche Andeutungen gemacht, ohne den Schleier zu lüften. Im Philebos spricht er offen bei der Erwähnung der Ideenlehre von der sie betreffenden *πολλὴ σπουδή* und *μετὰ διαιρέσεως ἀμφισβήτησις*[3]). An diesen Erörterungen hat Aristoteles lebhaften Anteil genommen. Um so bemerkenswerter ist im Protreptikos die Unterordnung jeder Sonder-

[1]) Frg. 52 (60, 26R.) vgl. Metaph. Δ 8, 1017 b 18, N 3, 1090 b 5
[2]) Frg. 52 (61, 13R.) [3]) Phil. 15A vgl. Parm. 130B ff.

meinung unter die herrschende Lehre der Akademie. Daraus geht zweierlei sicher hervor: Aristoteles hat die Ideenlehre auch in dieser frühen Zeit nicht als starres Dogma vertreten, sondern als Anhänger, der im vollen Bewußtsein der mit ihr verbundenen Schwierigkeiten von ihr redet. Sie können ihm aber noch nicht derart grundstürzend erschienen sein, daß er sich imstande fühlte, die Lehre Platons schlechthin zu widerlegen, wie er es in der Schrift Über die Philosophie und in der Metaphysik bald nach 348 getan hat. So wird man vielleicht sagen dürfen: wie in den späteren Dialogen Platons, entschleiert auch im Protreptikos die literarische Selbstdarstellung der Akademie nicht ganz den wahren Stand der gleichzeitigen esoterischen Erörterung in der Schule. An den späteren Werken des Meisters wie an den frühen des Aristoteles interessiert bezeichnenderweise oft am meisten gerade was sie nicht aussprechen.

Umso wertvoller ist neben der Verkörperung des Geistes der Akademie in Platons eignen Schriften das Bekenntnis des Vertreters der jüngeren Generation. Wir erfahren doch, was ihm an der Arbeit der Akademie das Wesentliche ist.

Man fühlt sich unmittelbar in den Kreis der platonischen Forschergemeinde versetzt, wo er begeistert von dem Fortschritt (ἐπίδοσις) der Philosophie auf der Bahn der exakten Wissenschaft redet, der sich in kurzer Zeit vollzogen habe. Man hat in der Akademie das Gefühl, im vollen Strom der Entwicklung zu schwimmen, neben der die Altwasser der übrigen τέχναι stillzustehen scheinen. Aristoteles spricht vom Laufschritt dieser Bewegung und glaubt an die nahe bevorstehende Vollendung der Wissenschaft. Solche Zuversicht entspringt dem berechtigten Bewußtsein der Schöpferkraft und des unerhörtesten Vorwärtskommens, von dem diese Generation erfüllt ist. Aus dem Glück eines so erhöhten Daseins, nicht aus papiernen Beweisen erwächst ihr der Glaube an die beseligende Kraft, die echtem Forschertum innewohnt, und wenn je, so ist dieser Glaube damals Wahrheit gewesen. Dem Außenstehenden mag es als saure Arbeit erscheinen, aber wer sie gekostet hat, ruft Aristoteles aus, kann sich niemals an ihr ersättigen[1]). Es ist die einzige Form menschlicher Tätigkeit, die an keine Zeit und keinen Ort, an keinerlei Werk-

[1]) Frg. 52 (62, 20 R.)

zeug gebunden ist. Sie bedarf nicht der Ermutigung durch äußeren Lohn. Wer sie ergreift, der wird von ihr ergriffen, er kennt nichts Schöneres mehr als 'sich heran setzen' (*προσεδρεία*). In diesem Forscherkreise ist das aristotelische Lebensideal, der *θεωρητικὸς βίος* geboren, nicht in der buntbewegten Palästra des Lysis und Charmides, sondern in der *καλύβη* im abgeschiedenen Garten der Akademie. Seine Stille ist das wirkliche Urbild der Inseln der Seligen im Protreptikos, des Traumlandes philosophischer Weltentrücktheit[1]). Nicht Sokrates heißt das Vorbild dieses neuen Philosophentums, sondern Pythagoras, Anaxagoras, Parmenides werden im Protreptikos als die Archegeten genannt.

Bei dieser wichtigen Wandlung müssen wir noch etwas verweilen.

In der Akademie scheint damals das Problem des platonischen und des geschichtlichen Sokrates zuerst aufgeworfen worden zu sein, weil man sich des Abstandes vom sokratischen Typus mehr und mehr bewußt wurde. Natürlich hat man dem geschichtlichen Sokrates bei diesem ersten Versuch, seinen Anteil von dem Platons zu scheiden, zunächst fast alles abgesprochen, was ihm in Platons Dialogen an philosophischen Erkenntnissen beigelegt wird. Später folgte dann eine Gegenwirkung gegen diesen Radikalismus, und Aristoteles gelangte zu dem Ergebnis: Zweierlei ist es, was man der Gerechtigkeit wegen dem Sokrates lassen muß, die Induktionen und die allgemeinen Begriffsbestimmungen[2]). Die theoretische Philosophie des Protreptikos hat mit Sokrates jedenfalls keine Gemeinschaft. Aristoteles bezeichnet die Metaphysik, die noch nicht den

---

[1]) Frg. 58 (68, 3; 69, 1 R.) Das literarische Vorbild ist Plat. Gorg. 526 C Resp. VII 540 B, die Platoniker bezogen diese Stellen auf das Dasein in der Akademie. Auch Epin. 992 B hat die Vorstellung übernommen.

[2]) Metaph. *M* 4, 1078 b 27. Diese vorsichtige Formulierung scheint mir auch den geschichtlichen Tatsachen noch immer am meisten gerecht zu werden. H. Maier, Sokrates (Tüb. 1913) 77 ff. hat zwar mit Recht dem Sokrates jede logische Theorie des Allgemeinbegriffs und der Induktion abgesprochen, denn man hat lange genug auf Grund der Aristotelesstelle Sokrates als den ersten Logiker angesehen. Doch der Wortlaut des Aristoteles gibt zu einer solchen Auffassung keinen Anlaß, er beschreibt nur die faktisch von Sokrates ausgeführten logischen Operationen. Er betrachtet ihn aber von seinem Standpunkt aus und will gar nicht ein 'Sokratesbild' geben, sondern sucht wie bei Demokrit und den Pythagoreern nach den ersten, primitiven Ansätzen logischer Methodenbildung (vgl. 1078 b 20).

Namen *πρώτη φιλοσοφία* erhalten hat, dort als 'Spekulation von dem Typus, den Anaxagoras und Parmenides eingeführt haben'. Als Ahnherr der platonischen Philosophie wird Pythagoras betrachtet[1]). Noch im ersten Metaphysikbuch heißt es ja, die Lehre Platons sei im wesentlichen pythagoreischer Herkunft, wenn sie auch 'manches Eigene' hinzugefügt habe[2]). Diese Ansicht, die wohl mancher mit Verwunderung gelesen hat, ist nicht der Absicht entsprungen, Platon zu verkleinern, sondern es ist die offizielle Lehre der Akademie, zu der Aristoteles sich noch rechnete, als er diese Worte ums Jahr 348/7 schrieb. Der platonische Sokrates war eine Schöpfung des künstlerischen Gestaltungstriebes gewesen, der Pythagoraskult der Akademie, eines der merkwürdigsten Beispiele religiöser Autosuggestion, war eine Spiegelung der Akademie und ihrer Zahlenmetaphysik in der halb mythischen Persönlichkeit des Pythagoras, den man als den Stifter des *βίος θεωρητικός* pries und auf den man bald auch die Anschauungen der eignen Zeit und Schule frei übertrug.

An der Pythagorasgeschichte des Protreptikos, so unbedeutend sie ist, sehen wir den Prozeß dieser Sagenbildung, die für die Überlieferung der griechischen Philosophiegeschichte verhängnisvoll werden sollte, noch mit eignen Augen. Pythagoras wird gefragt, was das Ziel des Menschenlebens sei. Er antwortet: Das Weltall, ⟨die Gestirne, den Mond und die Sonne⟩ zu betrachten[3]). Auf eine weitere Frage bezeichnet er sich selbst als einen solchen Betrachtenden (*θεωρός*). Stellen wir neben diese Geschichte die klassische Erzählung aus Ciceros Tusculanen vom Ursprunge des Wortes Philosoph, die von einem Mitschüler des Aristoteles, Herakleides Pontikos stammt[4]). Der Gefragte ist auch hier Pythagoras, der sich Philosoph nennt und zur Erklärung des neuen Namens folgende Geschichte erzählt. Er vergleicht das Leben mit dem großen Fest in Olympia, wo alle Welt in buntem Gewimmel zusammenströmt. Die einen kommen hin, um auf dem Jahrmarkt zu handeln und sich zu vergnügen, die zweiten wollen im Agon den Kranz erringen, die dritten sind nur Zuschauer des Getriebes. Dies sind die Philosophen, deren es nur wenige gibt. In den beiden ersten Arten der Menschen erkennt man,

[1]) Jambl. Protr. 51, 8; 11. frg. 52 (59, 4 R.) [2]) Metaph. *A* 6, 987 a 30
[3]) Jambl. Protr. 51, 8. Der Anaxagorasausspruch 51, 13 ist Variante.
[4]) Cic. Tusc. V 3, 8

wenn man vom Protreptikos herkommt, die Vertreter des *βίος ἀπολαυστικός* und *πρακτικός*, der *ἡδονή* und der *ἀρετή*. Der Philosoph lebt nur der *θεωρία*, der reinen *φρόνησις*. So ansprechend die Geschichte klingt, ist sie doch weder einheitlich noch original. Herakleides, der eifrigste Pythagoreer unter den Platonikern, ist sichtlich vom Protreptikos angeregt. Er verlegt die Unterscheidung der drei *βίοι* in die ferne Vergangenheit zurück. Der Keim der Geschichte liegt in dem sich von selbst aufdrängenden Doppelsinne des Wortes *θεωρία*. Der Vergleich der philosophischen Schau des Seins mit der heiligen Festschau von Olympia findet sich bereits im Protreptikos, sie steht dort in der Nähe der Geschichte von der Befragung des Pythagoras[1]). Diese beiden Elemente hat Herakleides zu einer kleinen Novelle verbunden und ausgeschmückt. Der Vergleich, den Aristoteles nur als Stilmittel anwendet, wird jetzt weiter ausgestaltet zum Gleichnis der drei *βίοι* (denn nicht alle, die nach Olympia fahren, sind *θεωροί*) und das Gleichnis wird dem Pythagoras selbst zugeschrieben, *αὐτὸς ἔφα*. In Wahrheit setzt die Geschichte die Grundbegriffe der spätplatonischen Ethik und Metaphysik voraus.

Endlich ist der Protreptikos als Ausdruck des ethischen Lebensgefühls und der religiösen Gesinnung des frühen Aristoteles zu würdigen. Er tritt hier ergänzend neben den Eudemos, denn er zeigt, wie sich vom Standpunkt des Jenseitsglaubens, den Aristoteles dort begründet hatte, die Stellung zum Diesseits von Grund auf ändert. In beiden Schriften ist Aristoteles von dem gleichen Pessimismus gegenüber der irdischen Welt und den zeitlichen Gütern und Interessen erfüllt. Er heißt uns aus eignem Entschlusse das Leben wegwerfen, um ein höheres und reineres Gut dagegen einzutauschen. Ist der Eudemos mit seiner Unsterblichkeits- und Seelenlehre überwiegend spekulativ, so versetzt der Protreptikos uns in eine mehr persönliche Atmosphäre.

Von Platons Vorbild und Lehre geht seine Überzeugung aus, daß es höhere, unvergängliche Werte und eine wahrere Welt gibt, zu denen die echte Wissenschaft führt. Für ein solches Gut gibt er alle Scheingüter, Macht, Besitz und Schönheit hin[1]). Nie sind wegwerfendere Worte über den Unwert alles Irdischen gebraucht worden. Von wolkenloser Heiterkeit, Harmonie und Schönheitsfreude, diesem Ästhetentraum des 18. Jahrhunderts,

[1]) Jambl. Protr. 53, 19

finden wir hier nichts als den tiefsten Überdruß daran. Er entsprach wohl auch vollgriechischem Wesen nie. Wenn es Augenblicke gab, wo das Artistentum in Leben und Kunst zu siegen schien, wie im 4. Jahrhundert, folgte bald die Besinnung. 'Kraft, Schönheit und Statur sind nur ein Gelächter, ohne allen Wert'. Die Schönheit des Leibes in ihrer hohen Strenge war längst entgöttert, als diese Worte geschrieben wurden, und die Kunst, die sie zu deuten berufen war, lebte vom ästhetischen Scheine des leeren Formkultus. Aristoteles trifft die sterbliche Stelle seiner Zeit, wo er im Protreptikos Hand an ihr Idol legt, an den schönen Alkibiades, in dessen blendend genialer Pose sie sich selbstgefällig wiedererkannte. Wer 'mit Lynkeusaugen' in das Innere dieses hochbewunderten Leibes blicken könnte, dem würde sich ein Bild des Ekels und der Häßlichkeit darbieten[1]). Es ist der Lynkeusblick eines anderen Lebensgefühls, der die stoffliche Scheidewand der Dinge, die den Menschen sichtbar umgeben, durchdringt und hinter dieser Kulisse des Scheins die neue Welt des bisher Unsichtbaren entdeckt, die Welt Platons.

Die Vollendung aller Unvollendbarkeiten des Menschenlebens liegt für diese Anschauung im Transzendenten. Das Leben wird zum Tod der Seele, der Tod wird Durchbruch zu höherem Leben. An den Phaidon lehnt sich wörtlich der Ausspruch an, daß das Leben des wahren Philosophen eine stete Übung im Sterben sein müsse[2]). Für ihn liegt darin nichts Schweres, denn die Fesselung der Seele an den Körper ist ihm ein widernatürlicher Zustand voll unsagbarer Leiden der Seele[3]). Das Gleichnis von den etruskischen Seeräubern malte diese Anschauung in grausigen Farben aus. Die Räuber banden ihre Gefangenen, um sie zu quälen, lebendigen Leibes an Leichen, Angesicht gegen Angesicht. In dieser gewaltsamen Verkettung des Lebens mit der

[1]) Frg. 59 (70, 11 R. vgl. 70, 7 ff.)

[2]) Vgl. Diels Arch. f. Gesch. d. Philos. I 479.

[3]) Im Schlußabschnitt der Protreptikosauszüge, der von Jamblich überarbeitet ist (vgl. ob. p. 80), finden sich Gedanken des Protreptikos mit Neuplatonischem vermischt. Unverkennbar echt scheint mir Jambl. 60, 10 *ἀλλ' ἐνταῦθα μὲν διὰ τὸ παρὰ φύσιν ἴσως εἶναι* (?) *τὸ γένος ἡμῶν χαλεπὸν τὸ μανθάνειν τι καὶ σκοπεῖν ἐστι καὶ μόλις* ⟨*ἂν*⟩ *αἰσθάνοιτο* (?) *διὰ τὴν ἀφυΐαν καὶ τὴν παρὰ φύσιν ζωήν, ἂν δέ ποτε δυνηθῶμεν σωθῆναι πάλιν ὅθεν ἐληλύθαμεν* (Eudemos!), *δῆλον ὡς ἥδιον καὶ ῥᾷον αὐτὸ ποιήσομεν πάντες.* Das doppelte *παρὰ φύσιν* zeigt, daß die Vorlage auch hier ungeschickt gekürzt worden ist.

Verwesung ließen sie ihre Opfer allmählich dahinschmachten[1]). Das Gleichnis des jungen Aristoteles vertieft sich in die Schmerzen der dualistischen Existenz des Menschen, die Platon und die Orphiker vor ihm gefühlt hatten, mit einer nervösen Leidenschaftlichkeit, die trotz einer deutlich fühlbaren jugendlichen Übersteigerung ins Krasse und Selbstquälerische die Spuren echter eigner Erfahrung trägt. Es ist ein schlechthin unerträglicher, blasphemischer Gedanke, in diesen platonischen Symbolen nur stilisierte Maske zu sehen, hinter der sich eine in Wahrheit behagliche und spielerische Natur verbirgt. Wir müssen eben umlernen. Es gab eine Zeit, wo Aristoteles diese Gedankenwelt als ein unabtrennbares Teil des eignen Ich empfunden hat. Mit immer neuen Wendungen und Bildern schärft er sie ein. Er nimmt seine Worte gern aus dem Sprachschatz der Mysterien, weil er die dualistischen Hemmungen nur religiös verstehen und überwinden kann. Das ganze Menschenleben ist, wie die alten Geheimlehren flüstern, Buße zur Lösung von schwerer Schuld, die die Seele in einem früheren Dasein auf sich geladen hat.

In den übersinnlichen Prozeß der Rückkehr der Seele wird auch die sittliche Forderung verflochten. Damit ist der Moral ihre unabhängige Geltung und ihr selbständiger Wert entzogen. So weit Aristoteles auch davon entfernt bleibt, das tätige sittliche Leben in einem einzigen Tiefblick mystischen Schauens aufzulösen, so wenig sein Weg durch die Ekstase führt, ordnet er doch unbedingt die Welt des Wollens und Handelns dem Schauen des ewigen Gutes unter.

Der Philosoph soll sich von der Zerstreuung des tätigen Lebens möglichst fern halten. Der Protreptikos warnt davor, sich in sterbliche Dinge zu tief einzumischen und sich in die Irrwege der Menschen zu verlieren. All das erschwert nur die Hinkehr zu Gott. Das einzige Trachten soll sein, einst friedlich zu verlöschen und aus dieser strengen Kerkerhaft in unsere Heimat zurückzukehren. Entweder gilt es, zur Wahrheit zu wandern und ihr sich zu weihen, oder lieber das Leben wegzuwerfen. Denn alles andere ist nur ein Geschwätz und ganz eitel[2]).

[1]) Frg. 60R.

[2]) Frg. 61 (72, 20R.). Cicero setzte diese und ähnliche Gedanken, die er dem Protreptikos entlehnte, ans Ende des Hortensius, und am Schluß werden sie auch im Original gestanden haben.

Zweiter Teil

Wanderjahre

Erstes Kapitel.

Aristoteles in Assos und Makedonien.

Platons Tod und die fast gleichzeitige Zerstörung Stagiras durch die brennenden und sengenden Truppen Philipps von Makedonien im Krieg gegen die Handelsstädte der Chalkidike (348/7) beraubten den Aristoteles mit einem jähen Schlage des alten Elternhauses und der zweiten Heimat: denn das war ihm Platons Nähe geworden. Keine noch so selbständige Wendung seiner geistigen Entwicklung hatte ihn von Platon zu trennen vermocht, solange dieser lebte. Doch das Band, das ihn an die Mitschüler knüpfte, löste sich bald, nachdem jener die Augen für immer geschlossen hatte. Unmittelbar darauf, noch in demselben Jahre, verließ Aristoteles Athen und den Kreis der Freunde, die Stätte zwanzigjähriger hingebender Arbeitsgemeinschaft und höchster Erlebnisse, um nach Kleinasien zu gehen[1]). Der innere Grund für diesen entscheidungsschweren Schritt, der vielleicht schon vor Platons Tod für ihn feststand, ist nicht überliefert. Das hat zu wilden Kombinationen Anlaß gegeben, und da Aristoteles in seinen Schriften an platonischen Lehren vielfach scharfe Kritik übt, so wurde es nicht schwer, Gläubige für die Vermutung zu finden, Aristoteles sei von Platon abgefallen und sein Weggang aus Athen sei der Ausdruck dieses Bruchs gewesen. Man suchte nach persönlichen Gründen in dem Charakter des Aristoteles. Seine moquante Art, die übrigens stets der größten Ehrerbietung weicht, wo er von Platon redet, fiel schonungsbedürftigen Geistern auf die Nerven, besonders unlieb aber war er als Charakter denjenigen Genossen, die seine alle überragende Intellektualität und unerbittliche logische Sauberkeit für das Merkmal eines zersetzenden Geistes hielten. Schon Aristoteles selbst wehrt sich verschiedentlich gegen die persönliche Auslegung sachlich berechtigter Kritik, die man ihm verdacht hatte. Späterer Schulklatsch

[1]) Apollodor bei Diog. V 9 (vgl. V 3, wo die Chronologie heillos verwirrt ist), Dionys. Hal. ep. ad Amm. 5.

zeiht ihn offen der Gehässigkeit und des Undanks. Der zähe Nebel sittlicher Verdächtigung lagerte schon im späteren Altertum über den Motiven seines Weggangs, und noch jetzt ist ihre ausdrückliche Zerstreuung, obgleich wir gegen die Standesmoral der Zünfte skeptischer geworden sind, nicht überflüssig, zumal da die Gründe seines Schrittes noch immer der Klärung harren[1]).

Ein kluger und gebildeter Gelehrter der Kaiserzeit, Aristokles von Messana, hat die sittliche Kraft gehabt, die Schleier der Legende zu zerreißen und hartnäckiger Kompilatorenüberlieferung dadurch ein Ende zu bereiten, daß er auf die primären Quellen zurückgriff. Er wies die ganze Jämmerlichkeit der Gründe nach, auf die sich das Schulgerede stützte, und wir danken dem Zufall, der uns aus seiner kritischen Untersuchung gerade das Stück aufbewahrt hat, wo er nach siegreicher Zerstörung des fadenscheinigen Lügengewebes nachweist, daß die Gerüchte über einen Abfall des Aristoteles von Platon auf eine kläglich mißdeutete Stelle des Aristotelesschülers Aristoxenos von Tarent zurückgehen[2]). Aristokles wird es aller Wahrscheinlichkeit nach auch gewesen sein, der nach Beseitigung des apokryphen Schwindels das kostbare persönliche Dokument wieder ans Licht zog, das uns besser als alle Mutmaßungen fremder Gehässigkeit über die innere Stellung des Aristoteles zu seinem Meister belehrt, die Altarelegie, die dem Eudemos gewidmet ist[3]). Hätte man sich stets gegenwärtig gehalten, das dies seltene Kleinod nur dem Urkundlichkeitsstreben kritischer Biographik seine Wiederentdeckung verdankt, also der Tatsache, daß in dem Gedichte ein offenkundiges Selbstbekenntnis des Aristoteles über sein Verhältnis zu Platon und eine Stellungnahme zu den gehässigen Kritikern dieses Verhältnisses vorliegen mußte, so wäre wohl niemals die psycho-

[1]) Schon Aristoteles selbst wehrt sich gegen Vorwürfe aus dem Kreis der Schüler Platons Eth. Nic. *A* 4, 1096 a 11—16 und frg. 8 Rose. Die Überlieferung über den Schulklatsch untersuchte kritisch Ad. Stahr, Aristotelia (Halle 1830) Bd. I 46ff., der sein Material aus Franciscus Patritius, Discussiones peripateticae (Basel 1581) nimmt: ihn, den Renaissanceplatoniker, machte der Haß blind, er war kindlich gläubig gegen jede noch so törichte Beschuldigung des Aristoteles.

[2]) Aristokles bei Euseb. praep. ev. XV 2, 3.

[3]) So O. Immisch, Philologus Bd. LXV 11 mit Wahrscheinlichkeit, nachdem schon Stahr a. O. I 61 die Angaben der Ammoniusvita über Aristoteles' Verhältnis zu Platon auf Grund wörtlicher Anklänge an das bei Eusebios erhaltene Bruchstück des Aristokles auf diesen zurückgeführt hatte.

logisch unwahrscheinliche und in sich widerspruchsvolle Behauptung aufgestellt worden, daß Aristoteles in dem Fragment von Sokrates, den er nie in seinem Leben gesehen hat, so begeistert Zeugnis ablege[1]). Die gelehrte Untersuchung über das Verhältnis des Aristoteles zu Platon, der die späteren Neuplatoniker das Gedicht entnahmen, zitierte die Verse nur gerade so weit, als sie auf dies Problem ein unmittelbares Licht warfen. Es ist also klar, daß in der Elegie unter dem Manne, den selbst zu loben die Schlechten kein Recht haben, kein anderer als Platon zu verstehen ist und daß die 'Schlechten', für deren Lob den Aristoteles der Meister zu schade dünkt, nicht irgend welche *misera plebs,* sondern eben die falschen Bewunderer sind, die den Platon gegen die sachliche Kritik des Aristoteles glaubten schützen zu müssen[2]). Die Verse mögen nun noch einmal im Wortlaut hier folgen.

ἐλθὼν δ' ἐς κλεινὸν Κεκροπίης δάπεδον
εὐσεβέως σεμνῆς Φιλίης ἱδρύσατο βωμόν
ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις,
ὃς μόνος ἢ πρῶτος θνητῶν κατέδειξεν ἐναργῶς
οἰκείῳ τε βίῳ καὶ μεθόδοισι λόγων,
ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίνεται ἀνήρ.
οὐ νῦν δ' ἔστι λαβεῖν οὐδενὶ ταῦτα ποτέ.

Wir wissen nicht, wer der Stifter des Altars gewesen ist, von dem in dritter Person gesprochen wird, auch die Angabe, das Gedicht sei an Eudemos gerichtet gewesen, hilft uns nicht weiter, da wir nicht mehr feststellen können, welcher der beiden Eudemos, der Kyprier oder der Rhodier, gemeint war. Ganz unzulässig ist es, was die spätesten neuplatonischen Trübungen der Aristotelesvita von der Inschrift des Altars mitzuteilen wissen, zum Ausgangspunkt der Deutung zu machen: nach ihnen wäre

[1]) J. Bernays, Ges. Abhandl. Bd. I 143ff. Dagegen mit Recht Wilamowitz, Aristoteles und Athen Bd. II 413 und neuerdings Immisch a. O.

[2]) Nur so empfängt die temperamentvolle Abschüttelung jener Unberufenen einen konkreten Sinn. Eine leere rhetorische Hyperbel kommt für Aristoteles' Sprache nicht in Betracht, und an den Kyniker Diogenes zu denken, weil er ebenfalls die Autarkie der *ἀρετή* gelehrt habe, liegt doch allzu fern. Außerdem konnte sich dieser doch höchstens auf Sokrates berufen, aber nicht auf einen ihm so fernstehenden Theoretiker wie Platon (gegen Gomperz, Griech. Denker Bd. II 539 und Immisch a. O. 21).

Aristoteles der Stifter gewesen. Glücklicherweise können wir an den verschiedenen Brechungen der biographischen Schultradition, die uns erhalten sind, die fortschreitende Legendenbildung noch so deutlich verfolgen, daß wir das allmähliche Zusammenwachsen dieser angeblichen Altarinschrift etappenweise beobachten [1]).

Doch mag die äußere Situation, die Aristoteles schildert, nicht völlig klar sein, um so klarer ist die innere, und auf sie kommt es an. Der erste Vers spricht von einem Manne, wohl einem Jünger Platons, der nach Athen gekommen ist und da einen Altar gegründet hat. Daß er einen Altar, des Platon stiftete, diesem also göttliche Ehren erwies, vermag ich nicht zuzugeben. Die zu *βωμός* gehörenden Genetive *φιλίης* und *ἀνδρός* mögen uns auf den ersten Blick verwirren, für einen Griechen war es wohl außer Frage, daß zu verstehen sei: er stiftete einen Altar der hochehrwürdigen Philia, zu Ehren der Freundschaft des Mannes, den die Schlechten nicht einmal loben dürfen [2]). Durch das Beiwort *σεμνή* ist es allem Zweifel entrückt, daß Philia die Göttin war, auf deren Namen der Altar gestiftet wurde. Ebenso gewiß freilich macht es der zweite Genetiv, daß dieser Altar der Freundschaft nicht irgend einer rationalistischen Allegorie, einem Abstraktum ohne Blut und Leben, sondern dem Manne heilig sein sollte, in dessen Person und Wirken die Göttin sich den Jüngern

[1]) Immisch a. O. 12 hält diese Altarinschrift für echt, obwohl in der Vita Marciana der fingierte Hexameter *βωμὸν Ἀριστοτέλης ἱδρύσατο τόνδε Πλάτωνος* noch richtig für sich angeführt ist (p. 432 Rose) und es dann weitergeht: *καὶ ἀλλαχοῦ περὶ αὐτοῦ φησιν· ἀνδρὸς ὃν οὐδ' αἰνεῖν τοῖσι κακοῖσι θέμις.* Diesen Pentameter der Elegie stückte dann der flüchtige Kompilator der sog. Vita des Ammonius (p. 439 Rose) leichtsinnig mit dem Hexameter zusammen; er hielt *ἀνδρός* für Apposition zu *Πλάτωνος* und die beiden getrennt überlieferten Verse für die Teile eines Distichons. Undenkbar ist der umgekehrte Vorgang, daß der Verfasser der Vita Marciana das Distichon, wenn es ihm als Ganzes überliefert war, in zwei Verse zerriß und schrieb, daß der Pentameter irgendwo anders stände. Ursprünglich wird das ganze Elegiefragment angeführt gewesen sein, da die Herkunft der Angabe aus Aristokles deutlich ist (vgl. p. 106 Anm. 3).

[2]) Wilamowitz a. O. 413ff. verbindet *ἱδρύσατο βωμὸν ἀνδρός* (scil. *Πλάτωνος*) und faßt *σεμνῆς φιλίης* als begründenden Genetiv oder auch, was ihm aber weniger gut scheint, als *σχῆμα Ἰωνικόν*. In der einfachen Prosasprache, die für die elegische Dichtform seit Euenos und Kritias' Tagen sich festgesetzt hatte, wäre beides etwas gesucht. Immisch, der dies fühlte, aber den Altar Platons retten wollte, änderte in *εὐσεβέων σεμνὴν φιλίην*, was einfach unmöglich ist.

hilfreich offenbart hatte[1]). Eine Vergöttlichung der menschlichen Person liegt außerhalb der Grenzen des für platonische Religiosität Möglichen, und das Beispiel der Apotheose des Alexander, Lysander oder Epikur verfängt hier nicht. Nur das Ideenhafte hat vollen Anteil am Göttlichen[2]). Ein Beispiel für dieses spezifisch platonische religiöse Empfinden gibt der aristotelische Hymnus auf Hermias (S. 118). Auch er richtet sich weder an die menschliche Person des Gestorbenen noch personifiziert er den abstrakten Begriff der Tugend. Er faßt sie als die göttliche Gestalt (zweimal sagt er *μορφή*) der um den höchsten Kampfpreis des Daseins ringenden Mannestugend, wie sie in Hermias' Leben und Sterben ihm und den Freunden Ereignis geworden ist, also als *Ἀρετὰ Ἑρμίου*. Besungen wird die unsterbliche, niemals den Menschen sichtbare Göttin, aber besungen zur Ehre des letzten sichtbaren Trägers, den sie auf Erden gefunden hat. So stand auf dem Altar nur das eine Wort *Φιλίας*, aber Aristoteles, der hier im Stil des frommen *ἐξηγητής* eines geweihten Kultgegenstandes die Inschrift interpretiert, deutet sie richtig auf die *Φιλία Πλάτωνος*. Die Hinzufügung eines zweiten Namens, weil zur Freundschaft zwei gehören, vermissen wir nicht, denn wer war der Einzelne im Bunde der *φίλοι* — so nannten sich die Akademiker — der diese Stellung für sich beanspruchen sollte? Ihnen allen war Platons Freundschaft heilig als die Kraft, die ihre Gemeinschaft im Innersten zusammenhielt.

Die Prädikationen, die in den Schlußversen hymnenartig Platon gewidmet werden, stehen mit der Weihung in engem Zusammenhang. Der wahre Freund ist — das war der Grundgedanke der platonischen Lehre von der Freundschaft wie des

[1]) *Περὶ φιλίας* schreiben in der Akademie Aristoteles, Xenokrates, Speusippos und Philippos von Opus, es entsteht um den alten Platon herum eine ganze Literatur darüber. Zwar werden noch *θέσεις ἐρωτικαί* herkömmlicher Weise erörtert, aber der Eros ist für diesen Kreis nicht mehr das einigende Symbol. Ins Metaphysische projiziert, lebt er bei Aristoteles fort in dem *amor dei*, der die Welt bewegt: *κινεῖ ὡς ἐρώμενον*. Das Neutrum ist bezeichnend für den Umschwung.

[2]) Die Vorstellung des Gottes Platon, dem Wilamowitz a. O. II 413ff. den Altar geweiht sein läßt, ist zwar enthusiastisch empfunden, doch dem Fühlen der frommen und strengen Männer des platonischen Kreises fremd. Aristoteles gibt Platon unter den *θνητοί* (v. 4) gewiß eine Ausnahmestellung, aber er bleibt ihm doch stets der sterbliche Führer zum göttlichen Ziel.

Zusammenlebens in der Akademie — nur der Gute in seiner Vollendung. Die letzten Verse preisen Platon daher als den Sterblichen, der diese überschwängliche Idee verwirklicht habe. Denn er war es, der als einziger oder doch als erster gezeigt hat, daß der Mensch gegenüber jedem Schicksal frei und seines Lebens Meister ist, wenn er gut ist. Er hat es nicht nur theoretisch gelehrt, sondern es den Freunden durch die Tat vorgelebt. Das wird keiner je wieder vermögen — so will Aristoteles schreiben, um die Folgerung aus dem schroffen 'er allein von allen Sterblichen' zu ziehen, aber wer kann die Zukunft wissen und sagen, was Menschen möglich ist? Darum schränkt er wie *μόνος* im Vorhergehenden nachträglich durch *ἢ πρῶτος*, so das *οὔποτε* des letzten Verses durch *νῦν* ein: wenigstens der Gegenwart ist es unmöglich, es ihm je darin gleich zu tun[1]). In dem Gegensatz der gegenwärtigen Generation zu dem über menschliches Maß hinaus ragenden Führer liegt die tragische Resignation, die das Erinnerungsgedicht aus einem bloßen hochgestimmten Lob zum menschlich ergreifenden Bekenntnis werden läßt. Die Ethik des Aristoteles leugnet bekanntlich Platons Satz,

[1]) An dem Schlußvers hängt das Verständnis des ganzen Gedichtes. Inhaltlich ist er ohne Anstoß. Es ist den Erklärern entgangen, daß *οὐκ ἔστι λαβεῖν* in den Lehrschriften des Aristoteles feststehender Ausdruck ist für die Unerreichbarkeit des Ideals: Pol. *H* 1332 b 23 sagt er von einem politischen Ideal *ἐπεὶ δὲ τοῦτ' οὐ ῥᾴδιον λαβεῖν*, *Γ* 1286 b 7 *αἱρετώτερον ἂν εἴη . . . ἀριστοκρατία βασιλείας*, . . . *ἂν ᾖ λαβεῖν πλείους ὁμοίους* (in der Wirklichkeit antreffen bezw. in die Wirklichkeit umsetzen). Der sprachliche Anstoß an dem Nebeneinander von *οὔ ποτε* und *νῦν*, den man genommen hat, entspringt der Knappheit, die die beiden möglichen Ausdrucksweisen 'niemals oder doch jetzt nicht' und 'keinem der Jetzigen mehr' (*οὐδενὶ τῶν γε νῦν*) in eins zusammendrängt. Aristoteles schreibt seine eigene Sprache, sie läßt sich nicht reglementieren. Alles kommt ihm auf Genauigkeit der intellektuellen Nuance an, die er beabsichtigt, nicht auf Glätte der Diktion, wie auch das scharf differenzierende *ἢ πρῶτος* (v. 4) mehr ins Kolleg paßt als in eine Elegie. Das Ziel ist durch den Meister gewiesen — dies ist der Sinn des Schlusses — aber wir Gegenwartsmenschen können so hoch nicht fliegen. Das Gedicht ist also nach Platons Tod verfaßt und an den Rhodier Eudemos gerichtet. Für die späteste Periode des Aristoteles ist es jedoch zu unmittelbar empfunden. Es scheint aus starker Wallung und innerem Zwiespalt geboren. Ist, was ich glaube, Eudemos wie Theophrast schon in Assos Schüler des Aristoteles gewesen, so kann die Elegie bald nach dem Tode Platons gedichtet sein aus dem impulsiven Trieb seines Herzens, seine innere Stellung zum Meister gerade im Augenblick, wo er sachlich sich von ihm trennte, durch ein stark persönliches Bekenntnis festzulegen.

daß des Menschen Glück nur von der sittlichen Kraft seiner Seele abhänge [1]). Sie verwahrt sich dagegen, daß jeder Schwätzer dieses erhabene Wort nachspreche. Aber für Platon, der es aussprach, war es volle Wahrheit. Wo bleibt der Nächste, der ihm auf steiler Bahn zu folgen vermag?

Das Unzulängliche
Hier wirds Ereignis,
Das Unerreichbare,
Hier ists getan.

Trotzdem war der Fortgang von Athen der Ausdruck einer inneren Krisis im Leben des Aristoteles. Es bleibt die Tatsache bestehen, daß er nicht wieder in die Mutterschule zurückgekehrt ist. Diese Abkehr hängt wohl mit der Frage der Nachfolge Platons zusammen, die auf lange hinaus den Geist der Akademie bestimmen mußte und deren Lösung in keinem Falle den Beifall des Aristoteles finden konnte. Die Wahl, sei es des Meisters selbst oder sei es der Genossen, fiel auf den Neffen Platons Speusippos. Er war seines Alters wegen nicht zu umgehen, mochte auch die Überlegenheit des Aristoteles für alle Einsichtigen feststehen. Die Entscheidung gaben vielleicht äußerliche Umstände wie die Schwierigkeit des Übergangs der Akademie an einen Metöken, über die man sich später freilich weggesetzt hat. Das Eigentum an dem Grund und Boden blieb durch die Wahl des Speusippos der Familie Platons gewahrt. Ob außer solchen Gründen der äußeren Zweckmäßigkeit auch persönliche Abneigungen im Spiel waren, läßt sich nicht mehr sagen. Es ist an sich fast selbstverständlich. Aber eins kann man als sicher aussprechen: es war nicht die Kritik des Aristoteles an den Grundanschauungen Platons, die ihn als Nachfolger in der Leitung der platonischen Akademie ausschloß. Speusippos selbst hatte schon zu Platons Lebzeiten die Ideenlehre für unhaltbar erklärt und auch auf die Annahme von Idealzahlen im Sinne des alten Platon verzichtet. Auch in anderen fundamentalen Stücken wich er von Platon ab. Und daß Aristoteles nicht geächtet, sondern hoch geachtet von seiner Schule Athen verließ, beweist uns die Person seines Begleiters Xenokrates, des unter allen Jüngern Platons gegen Neuerungen der Lehre bedenklichsten Mannes, aber dabei einer grundehrlichen

[1]) Mit Recht hervorgehoben von Immisch a. O. 17

Natur. Der Abschied des Aristoteles und Xenokrates war eine Sezession[1]). Sie gingen nach Kleinasien in der Überzeugung, daß Speusippos der Erbe nicht des Geistes, sondern lediglich des Amtes sei, und nun zogen sie hinaus, um dem Geiste, der heimatlos geworden war, eine neue Stätte zu bauen. Der Ort ihrer Wirksamkeit wurde für die nächsten Jahre Assos an der Küste der Troas, wo sie sich mit zwei anderen Platonikern, Erastos und Koriskos aus Skepsis am Ida, zu gemeinsamer Arbeit zusammenschlossen.

Die Bedeutung dieses Aufenthalts ist bisher verkannt worden. Im VI. platonischen Brief, dessen Echtheit nach Brinckmanns[2]) schlagender Beweisführung feststeht, wendet sich Platon an zwei frühere Schüler in Kleinasien, Erastos und Koriskos und an ihren Freund Hermias, den Herrn von Atarneus. Er ermahnt die beiden Philosophen, die zwar durch und durch sittliche Naturen, aber ohne Welterfahrung seien, sich den Schutz des Hermias zu sichern, wogegen dieser auf den Wert ihrer zuverlässigen und charaktervollen Freundschaft hingewiesen wird. Auf die seltsame Verbindung der beiden platonischen Genossen mit dem Stadtfürsten von Atarneus fällt Licht durch eine Inschrift, die zuerst Boeckh veröffentlicht hat[3]). Hier schließen Hermias und Genossen (*Ἑρμίας καὶ οἱ ἑταῖροι* steht fünf Mal formelhaft in der Urkunde) einen Bündnisvertrag mit der Stadtgemeinde Erythrai. Nach dem neugefundenen Kommentar des Didymos zu Demosthenes' Philippiken ist kein Zweifel, daß die Genossen, die mit Hermias zusammen als öffentlich-rechtliche Kontrahenten in dem Vertrage auftreten, keine anderen sind als die beiden Philosophen aus dem benachbarten Skepsis, wie schon der Brief Platons es erwarten ließ.

[1]) Strabo XIII 57 (p. 610).

[2]) Rhein. Mus. N. F. LXVI (1911) 226ff. In der Auffassung der äußeren Vorgänge um Hermias begegnen wir uns fast durchweg (vgl. meine Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles [1912] 34ff.) was um so wertvoller für mich ist, als der Ausgangspunkt Brinckmanns ein anderer war und wir unabhängig von einander an dem gleichen Punkt zusammengetroffen sind. Mein Buch ist zwar erst 1912 erschienen, lag aber zur Zeit der Veröffentlichung der Brinckmannschen Miszelle bereits als Dissertation der Berliner Philosophischen Fakultät vor.

[3]) Boeckh, Hermias von Atarneus in Abh. d. Berl. Akad. 1853 Hist. phil. Kl. 133ff. (Kl. Schriften V 189), die Inschrift Dittenberger, Sylloge I³ p. 307.

Hermias war ein Mann von einfacher Herkunft. Daß er Eunuch gewesen ist, kann nicht bestritten werden, auch die Angabe, daß er in früheren Jahren am Geschäftstisch als Bankgehülfe den Leuten das Geld gewechselt habe, wie Theopomp berichtet, der ihn möglichst gehässig darstellt, wird wohl auf Wahrheit beruhen [1]). Er hatte zuerst einige Bergdörfer in der Gegend des Ida in seinen Privatbesitz gebracht [2]), sich nachher auch bei der persischen Regierung die äußere Anerkennung verschafft und wohl gegen Erlegung einer genügenden Summe den Titel eines Fürsten beilegen dürfen. Seine Residenz lag in Atarneus. Das von ihm beherrschte Gebiet erreichte durch seinen stetig wachsenden politischen Einfluß einen erstaunlichen Umfang. Er muß schließlich sogar ein größeres Söldnerkontingent aufgestellt haben, da er widerstrebende Orte durch militärische Streifzüge zum Gehorsam anhielt und später eine Belagerung durch den persischen Satrapen aushalten konnte.

Mit Erastos und Koriskos, die längere Zeit in der Akademie gelebt hatten und dann in ihre Vaterstadt Skepsis heimgekehrt waren, hat sich Hermias ursprünglich sicher nicht aus theoretischer Begeisterung für die platonische Philosophie in Verbindung gesetzt. Sie müssen in dem kleinen Ort, der auf seine beiden gelehrten Söhne stolz war, eine Rolle gespielt haben. Daß kleinere Griechenstädte sich von berühmt gewordenen Mitbürgern Gesetze schreiben ließen, war nicht ungewöhnlich, wie der Fall des Mathematikers Eudoxos zeigt, der in seiner Vaterstadt Knidos, wohin er erst als großer Gelehrter zurückkehrte, hoch geehrt ward. Es wurde ihm ein Ehrendekret beschlossen und er wurde beauftragt, der Stadt neue Gesetze zu schreiben [3]). Erastos und Koriskos haben sicherlich allerlei politische Reformgedanken, die sie aus der Akademie mitbrachten, in Skepsis zu verwirklichen

[1]) Sicher war er Grieche, sonst könnte ihn Aristoteles nicht in dem Hymnus als Träger echt hellenischer Arete-Überlieferung den Barbaren gegenüberstellen, die ihn hinterlistig getötet haben (vgl. das Epigramm frg. 674 R.). Wenn Theopomp in dem Brief an Philipp (Didym. in Demosth. col. 5, 24 Diels-Schub.) sagt: *καὶ βάρβαρος μὲν ὢν μετὰ τῶν Πλατωνείων φιλοσοφεῖ, δοῦλος δὲ γενόμενος ἀδηφάγοις ζεύγεσιν ἐν ταῖς πανηγύρεσιν ἀγωνίζεται,* so ist mindestens ersteres der rhetorischen Antithese wegen erlogen oder es geht auf sein Eunuchentum.

[2]) Didym. in Demosth. col. 5, 27 D.-Sch.

[3]) Diog. L. VIII 88.

versucht, ähnlich wie andere Platonschüler an anderen Orten, die einen als fürstliche Räte oder als Diktatoren, andere als Kommunisten und Tyrannenmörder. Platon muß wohl bei aller Anerkennung der idealen Gesinnung der beiden Genossen ihren Doktrinarismus gefürchtet haben und sucht daher Freundschaft zwischen ihnen und ihrem 'Nachbarn' Hermias zu stiften. Der erhaltene Brief ist die feierliche Urkunde dieses seltsamen Bundes zwischen Realpolitik und theoretischen Erneuerungsplänen. Platon dessen Geist über dieser Stiftung schwebt, ermahnt die drei, von denen Hermias ihm persönlich nicht bekannt ist [1]) und als ganz unphilosophischer Mann der Praxis erscheint, den Brief gemeinsam zu lesen, so oft sie zusammen kämen, und sich im übrigen im Falle von Meinungsverschiedenheiten an die Akademie in Athen als die gegebene Schiedsrichterin zu wenden. Der Reformversuch erscheint also als Ausfluß eines philosophisch-politischen Systems, das offenbar überall in Griechenland durchgeführt werden soll, wo sich Gelegenheit bietet, und in dem die Akademie die Führung behalten will.

Natürlich haben die Philosophen von Hermias, als sie diese Oligarchie der Weisen errichteten, verlangt, daß er Geometrie und Dialektik studiere [2]), wie einst Platon von Dionysios, wie sein Schüler Euphraios von König Perdikkas von Makedonien und Aristoteles von Themison von Kypros. Und auch Hermias hat, wie diese bildungshungrigen Menschen eines aufgeklärten und geschäftigen, aber innerlich schwankenden Jahrhunderts, mit wachsendem Eifer seinen Geist durch Wissenschaft genährt und sein Leben, was mehr sagt, auf sittliche Grundsätze gestellt, die ihm von Theopomp in den Jahren seines ersten Emporsteigens vielleicht nicht ganz ohne Recht abgesprochen werden. Die widersprechenden Urteile des Chiers, der ihn für völlig skrupellos erklärt, und der Platoniker, deren aufrichtige Bewunderung für ihn Aristoteles und Kallisthenes spiegeln [3]), lassen auf eine un-

[1]) Vgl. Plat. epist. VI 322 E, wogegen Strabon XIII 57 (p. 610) den Hermias fälschlich zum Philosophen und früheren Schüler Platons macht, um seine Verbindung mit der Akademie zu erklären. Unbegreiflicherweise hat man auf diesen Widerspruch hin früher den Brief Platons für unecht gehalten, wo doch Strabons Bericht auch sonst voll von Ungenauigkeiten ist (Brinckmann a. O. 228).

[2]) Plat. epist. VI 322 D

[3]) Vgl. die Gegenüberstellung der freundlichen und feindlichen Urteile bei Didym. col. 4, 60 ff., der Theopomps Buch XLVI der Philippischen Geschichten und

gewöhnliche Natur, eine Mischung von natürlicher Intelligenz, unternehmender Tatkraft und Schwung des Willens, aber auch auf einen Menschen voll unausgeglichener Widersprüche schließen. Jedenfalls haben ihm die Skepsier nicht nur für sein Seelenheil genützt, er ehrte sie, wie wir jetzt aus Didymos erfahren, durch die Schenkung der Stadt Assos, weil sie ihn politisch richtig beraten hatten. Auf ihren Rat hatte er seine Tyrannis freiwillig 'in eine mildere Verfassungsform' verwandelt. Dieser Schritt, der ihm Sympathien bei der äolischen Küstenbevölkerung erwarb, hatte zur Folge, daß die Territorien vom Idagebirge bis zur Küste von Assos hinunter freiwillig zu ihm übertraten. In der milderen Verfassungsform erkennen wir den Gedanken Platons und Dions wieder, durch Annahme der verfassungsmässigen Regierungsform die Tyrannis in Syrakus zu befestigen und dann die Stadtstaaten Siziliens unter ihrer straffen monarchischen Führung außenpolitisch zu einigen. In Kleinasien ist im kleinen politisch wirklich gelungen[1]), wozu es in Sizilien nicht gekommen war.

Die Reformen des Erastos und Koriskos müssen vor Platons Tod fallen, da Aristoteles 347 zu ihnen schon nach Assos, nicht nach Skepsis, reist. Die Schenkung des Hermias war also damals vollendete Tatsache. Ausdrücklich wird von Didymos überliefert, was man früher nicht wußte, daß Hermias die Philosophen gehört und länger mit ihnen zusammen gelebt habe. Tatsächlich könnte Platon im VI. Briefe nicht von so streng wissenschaft-

Brief an Philipp, Kallisthenes' Enkomion auf Hermias, Aristoteles' Gedichte auf ihn, Hermipps Aristotelesbiographie und Anaximenes' Buch VI der Philippischen Geschichten nacheinander exzerpiert.

[1]) Didym. col. 5, 52 D.-Sch. Am Anfang habe ich probeweise einige Ergänzungen hinzugefügt.

καὶ ἐ]λὶς [τὴν π]έριξ· ἐ-
στρατήγ[ησε, φίλους δ' ἐποιήσατο Κορίσκον] καὶ Ἔ-
ραστον καὶ Ἀριστοτ[έλην καὶ Ξενοκράτην]· διὸ καὶ
πάντ[ες οὕ]τοι παρὰ [Ἑρμίᾳ διῆγον . . . . .] ὕστε-
ρον . . [. . . .]ἤκο[υσεν αὐτῶν . . . . .]. ἔδωκεν
αὐτ[οῖς δ]ωρεὰ[ς .] . . [. . . . . ἐπίτηδ]ες δὲ τὴν
τυραν[νίδ]α μ[ετέ]στη[σεν εἰς πραιο]τέραν δυ-
ναστείαν· διὸ καὶ πάσ[ης τῆς σύν]ε[γγ]υς ἐπῆρ-
ξεν ἕως Ἄσσου, ὅτε [δὴ καὶ ὑπερησ]θεὶς τοῖς εἰ-
ρημένοις φιλοσόφοις ἀ[πένειμεν] τὴν Ἀσσίων
πόλιν, μάλιστα δ' αὐτ[ῶν ἀποδεξ]άμενος Ἀρι-
στοτέλην οἰκειότατα [διέκειτο πρ]ὸς τοῦτον.

lichen Fragen sprechen wie von der Ideenlehre (322 D), wenn er nicht gewußt hätte, daß alle drei Empfänger an ihr interessiert waren. Der Ausdruck des Didymos nötigt, nicht nur an gelegentliche philosophische Gespräche zu denken, sondern an wirkliche Vorlesungen. An ihnen war Aristoteles scheinbar hervorragend beteiligt, denn Hermias fühlte sich besonders ihm verpflichtet und es war ja auch natürlich, daß ihm die Führung in diesem Kreise zufiel. Eine Tochterniederlassung der athenischen Akademie war es, was in Assos damals sich bildete. Hier wurde der Grund zur Schule des Aristoteles gelegt.

Nur hier kann Kallisthenes den Unterricht seines Oheims genossen haben, da er ihn nicht mehr in Athen gehört hat. Wir müssen für ihn ohnedies persönliche Bekanntschaft mit Hermias annehmen, da er ein Enkomion auf ihn geschrieben hat. Der Sohn des Koriskos Neleus war nachmals einer der eifrigsten und bedeutendsten Aristoteliker, und Theophrast kam aus dem benachbarten Ereşos auf Lesbos. Denn wahrscheinlich ist Aristoteles, als er Assos nach dreijährigem Aufenthalt verließ, eben durch Theophrast veranlaßt worden, sich Mytilene auf Lesbos als Wohnort auszusuchen[1]). Durch Theophrast hat sich später

[1]) Daß Theophrast mit Aristoteles schon in Makedonien zusammen war, beweist seine persönliche Kenntnis von Stagira und das Gut, das er dort besaß (Diog. L. V 52 Hist. plant. III 11, 1; IV 16, 3). Es muß zu längerem Aufenthalt erworben worden sein, ein solcher aber kommt nur für die Zeit vor der Schulgründung in Athen (335) in Betracht, wo Aristoteles mit dem engeren Kreise, der ihn nach Makedonien begleitet hatte, oft längere Zeit vom Hofe entfernt lebte, namentlich in den letzten Jahren vor der Thronbesteigung Alexanders, als dieser bereits an Staatsgeschäften teilnahm. Dann rührt die Bekanntschaft Theophrasts mit Aristoteles notwendig schon aus dessen kleinasiatischer Periode her und er hat seinen Lehrer von dort nach Makedonien begleitet. Unmöglich ist es zwar nicht, daß Theophrast sogar noch den Platon gehört und dann die Schwenkung des Aristoteles mitgemacht hat (Diog. L. V 36), also zusammen mit ihm Athen verließ, doch ist dies nicht sehr wahrscheinlich. Theophrast starb Ol. 123; nimmt man sogleich das erste Jahr der Olympiade (288) als Todesdatum an und läßt ihn 348/7 zwanzigjährig zu Aristoteles nach Assos kommen, so erhält man schon ein Alter von 80 Jahren, das sich je nachdem noch um vier Jahre erhöht. Eine längere Schülerzeit bei Platon kommt also kaum in Betracht. Viel natürlicher scheint es, daß die Lehrtätigkeit des Aristoteles und der übrigen Akademiker in Assos Theophrast aus dem benachbarten Lesbos herüberlockte. Auch seine Freundschaft mit Kallisthenes, dem er nach dessen Tode eine Schrift *Καλλισθένης ἢ περὶ πένθους* widmete (Diog. L. V 44), stammt aus der Zeit vor der Schulgründung in Athen, da dieser 334 mit Alexander nach Asien ging und nicht wieder zurückkehrte.

bekanntlich die Bibliothek des Aristoteles und sein handschriftlicher Nachlaß an Neleus vererbt, der sie seinen Verwandten in Skepsis hinterlassen hat. Durch die enge philosophische Schulverbindung des Aristoteles mit den Freunden in Skepsis und Assos verliert endlich auch die oft bezweifelte Geschichte von der Wiederauffindung seines Nachlasses in dem Keller des Hauses der Nachkommen des Neleus zu Skepsis alles Romanhafte [1]). Und die häufige Nennung des Koriskos als Schulbeispiel in aristotelischen Vorlesungen geht, wie jetzt klar ist, auf eine Zeit zurück, wo der Freund wirklich in Assos vor ihm auf der Bank des Hörsals saß. Die Erlebnisse dieses Aufenthalts in Kleinasien sind in jeder Hinsicht entscheidend für Aristoteles' weiteres Leben gewesen. Hermias gab ihm seine Adoptivtochter und Nichte Pythias zur Gemahlin. Von dieser Ehe, aus der eine Tochter gleichen Namens wie die Mutter hervorging, wissen wir nichts näheres. Noch im Testament bestimmt Aristoteles, die Gebeine seiner vor ihm gestorbenen Gattin sollten,wie es ihr letzter Wille gewesen sei, neben ihm beigesetzt werden. Romanhaft ist auch hier Strabons Bericht ausgemalt. Er erzählt sensationell von einer Flucht des Aristoteles mit der Tochter des Tyrannen, die er nach der Gefangennahme des Hermias setzt. Der Didymosfund hat unsere Kenntnis auch hier berichtigt und erweitert. Aristoteles ging nach dreijähriger Wirksamkeit in Assos nach Mytilene auf Lesbos. Dort lehrte er bis 343/2, dann folgte er dem Ruf an den Hof König Philipps von Makedonien als Erzieher des Prinzen [2]).

Kurz nach dem Antritt dieser neuen Tätigkeit erreichte ihn die Nachricht von dem furchtbaren Schicksal des Hermias, der von Mentor, dem Feldherrn des Perserkönigs, in Atarneus eingeschlossen und vergeblich belagert, arglistig zu einer Besprechung gelockt und nach Susa geschleppt wurde, wo er auf der Folter

[1]) Strabo XIII 54 (p. 608)

[2]) Vgl. meine Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles p. 35, das Falsche z. B. bei A. Gercke in Realenzykl. d. klass. Alt. II 1014, der den Sturz des Hermias als Anlaß der 'Flucht' des Aristoteles betrachtet und deshalb schon 345 setzt, weil es feststeht, daß Aristoteles nur drei Jahre (348—345) in Assos geblieben ist. Didymos hat gezeigt, daß er Assos zu Lebzeiten des Hermias verlassen hat, der erst um 341 gestürzt worden ist. Der von einigen (auch Gercke a. O.) vermutete kurze Zwischenaufenthalt des Aristoteles in Athen, wo er im Lykeion gelehrt hätte, beruht auf einer waghalsigen Mißdeutung von Isocr. XII 18.

über seine geheimen Pläne mit König Philipp befragt und nach standhaftem Schweigen ans Kreuz geschlagen wurde. Auf der Folter ließ der König ihn befragen, welche letzte Gnade er sich erbitte. Er antwortete: 'Meldet meinen Freunden und Genossen (*πρὸς τοὺς φίλους τε καὶ ἑταίρους*), daß ich nichts der Philosophie Unwürdiges noch Haltungsloses getan habe'. Dies war der letzte Gruß, den man Aristoteles und den Philosophen zu Assos überbrachte[1]). Die Erschütterung des Aristoteles über den Tod des Freundes und die Anhänglichkeit an ihn sprechen noch aus dem Kenotaph in Delphi, für das er selbst das Weihepigramm verfaßt hat, und aus dem schönen Hymnus auf Hermias. Während in Athen die nationale Partei, Demosthenes an der Spitze, den Toten herabzog, die öffentliche Meinung über ihn in Griechenland zweideutig war und die Stimmung gegen Philipp und seine Parteigänger im ganzen Land den höchsten Grad der Spannung erreichte, sandte Aristoteles in leidenschaftlicher Parteinahme das Gedicht in die Welt, in dem er sich zu dem Getöteten bekannte.

Ἀρετὰ πολύμοχθε γένει βροτείῳ,
θήραμα κάλλιστον βίῳ,
σᾶς πέρι, παρθένε, μορφᾶς
καὶ θανεῖν ζηλωτὸς ἐν Ἑλλάδι πότμος
καὶ πόνους τλῆναι μαλερούς ἀκάμαντας·
τοῖον ἐπὶ φρένα βάλλεις
καρπὸν ἰσαθάνατον χρυσοῦ τε κρείσσω
καὶ γονέων μαλακαυγήτοιό θ' ὕπνου.
σοῦ δ' ἕνεχ' οὐκ Διὸς Ἡρακλέης Λήδας τε κοῦροι
πόλλ' ἀνέτλασαν ἔργοις
σὰν ἀγρεύοντες δύναμιν·
σοῖς δὲ πόθοις Ἀχιλεὺς Αἴας τ' Ἀίδα δόμον ἤλθον·
σᾶς δ' ἕνεκεν φιλίου μορφᾶς καὶ Ἀταρνέος ἔντροφος
ἀελίου χήρωσεν αὐγάς·
τοίγαρ ἀοίδιμος ἔργοις
ἀθάνατόν τέ μιν ἀοδήσουσι Μοῦσαι,
Μναμοσύνας θύγατρες,
Διὸς ξενίου σέβας αὔξουσαι φιλίας τε γέρας βεβαίου.

Das Gedicht ist in seinem unersetzlichen Wert für die Erkenntnis der philosophischen Entwicklung des Aristoteles noch

[1]) Didym. col. 6, 15

nicht gewürdigt, sondern meist nur als menschliches Dokument betrachtet worden. Es zeigt, wie nach der inzwischen vollzogenen kritischen Zersetzung der platonischen Idee exaktes Denken und religiöses Gefühl in ihm verschiedene Wege gehen. Wissenschaftlich existiert die Idee für Aristoteles als Realität nicht mehr, als er diese Verse schreibt, aber in seinem Herzen lebt sie weiter als religiöses Symbol, als Ideal. Wie er Platons Werke als Poesie versteht, wie er die Idee und die Teilnahme der Sinnenwelt an ihrem Sein in der Metaphysik als dichterisches Bild erklärt, das die schauende Phantasie sich schafft, so erscheint sie ihm im Gedichte wieder, verklärt als die jungfräuliche Gestalt, um die zu sterben auch jetzt noch in Hellas köstlich ist. Die Worte 'in Hellas' dürfen wir nicht überhören. Auch Kallisthenes stellt, in seinem gleichzeitigen Enkomion auf Hermias, im Bilde seines tapferen Sterbens die griechische Areta dem Charakter der Barbaren (ὁ τῶν βαρβάρων τρόπος) kontrastierend gegenüber[1]), und in dem Weihepigramm des Aristoteles in Delphi bricht Verachtung und Haß gegen die 'Meder' durch, die Hermias nicht im offenen Kampfe besiegt haben, sondern heimtückisch ihr Wort brachen und ihn grausam ermordeten. Wenn anderseits Hermias in einer Linie mit Herakles und den Dioskuren, Achilleus und Aias genannt wird, so ist das nicht panegyrische Stilisierung. Die Absicht des Aristoteles ist nicht, seinen Freund mit der pathetischen Rüstung des homerischen Helden zu zieren. Alles hellenische Heldentum, von dem naiven Homers bis zu dem sittlichen des Philosophen, erscheint ihm als der Ausfluß ein und derselben Lebensgesinnung, die des Lebens Höhen nur erklimmt, wo sie es überwindet. In dieser platonischen Areta, sei es die kriegerische Mannesehre oder schweigende Standhaftigkeit im Schmerz, findet er die Seele der griechischen Kraft, den Heroismus. Mit diesem Gedanken hat er das Herz des trotzigen Alexander erfüllt, der sich inmitten seines aufgeklärten Jahrhunderts lange als Achilleus gefühlt und als Achilleus gekämpft hat. Unter dem gleichen Gegensatz stellt der bildende Künstler den Entscheidungskampf der Hellenen und Asiaten auf dem Alexandersarkophag dar — im Antlitz der Orientalen die tiefen Spuren physischen und seelischen

[1]) Didym. col. 6, 10—13

Leidens, in den Griechengestalten die ungebrochene seelisch-körperliche Urkraft der Heroen.

Die perserfeindliche Stimmung des Aristoteles und seiner Umgebung war damals allgemein die des makedonischen Hofs. Wir wissen jetzt sicher aus der durch das Zeugnis des Didymos rehabilitierten IV. Philippika des Demosthenes, daß Philipp bereits um 342/1 ernstlich mit dem Plan umging, den Nationalkrieg gegen den persischen Erbfeind vorzubereiten, zu dem die panhellenische Propaganda des isokrateischen Kreises seit langem trieb. Ohne diesen Krieg gab es keine Legitimierung der auf bloße Gewalt gegründeten Herrschaft des makedonischen Königs über die freien hellenischen Städte. Durch seine Geheimagenten wußte Demosthenes, daß Hermias mit Philipp Abmachungen getroffen hatte, die ihn Persien gegenüber schwer belasteten. Diese militärische Konvention machte die Bahn frei für einen makedonischen Angriffskrieg gegen Persien. Hermias wußte als vorausblickender Politiker, weshalb er sich so zeitig seine mühsam errungene Stellung im nordwestlichen Kleinasien durch Philipp garantieren ließ. Er hielt das Vordringen der makedonischen Militärmacht gegen das Perserreich für unabwendbar und suchte seine Selbständigkeit zu retten, indem er Philipp den asiatischen Brückenkopf auslieferte und ihm in der Aiolis eine starke Operationsbasis sicherte. Durch wen die Perser von diesen Plänen Kunde erhielten, wissen wir nicht; jedenfalls triumphiert Demosthenes nach der Gefangennahme des Hermias durch den persischen Feldherrn, daß der Perserkönig durch die Folterbank Geständnisse von Hermias erpressen werde, die das Komplott Philipps grell beleuchten und Persien für das lange vergeblich von Demosthenes erstrebte Bündnis mit Athen reif machen würden[1]).

Es erscheint ausgeschlossen, daß Aristoteles von den hochpolitischen Abmachungen seines Freundes und Schwiegervaters mit Philipp, an dessen Hof er weilte, nichts gewußt hat. 342 siedelte er nach Pella über, 341 folgte der Sturz des Hermias. Ob die Geheimverträge erst während dieses Jahres geschlossen worden sind oder schon vorlagen, als Aristoteles nach Make-

[1]) Demosth. or. X 31 vgl. die Scholien z. St., deren Beziehung der geheimnisvollen Andeutungen der vierten Philippika auf Hermias durch den Kommentar des Didymos bestätigt worden ist.

donien ging, wissen wir nicht, doch es ist wahrscheinlich, daß sie nicht lange verborgen geblieben sind, also nicht sehr lange vor der Katastrophe geschlossen wurden. Auf alle Fälle ist Aristoteles im Einverständnis mit Hermias und nicht ohne eine Sendung politischer Art nach Pella gegangen. Die herrschende Vulgata stellt es so dar, als habe sich König Philipp in der Welt nach einem Erzieher für seinen bedeutenden Sohn umgesehen und sich deshalb an den größten Philosophen seines Zeitalters gewandt. Aber als Aristoteles in Assos und Mytilene Vorträge hielt, war er noch nicht das geistige Haupt Griechenlands, und Alexander war noch keine historische Gestalt. Die alten Beziehungen, die Aristoteles durch die Tätigkeit seines Vaters Nikomachos als Leibarzt des Königs Amyntas zum makedonischen Hofe hatte, können ebensowenig der Grund zu seiner Wahl gewesen sein, denn seither waren vier Jahrzehnte verflossen. Alles weist auf Hermias' Beziehung zu Philipp als den realen Anlaß zu der weltgeschichtlich symbolischen Verbindung des Denkers mit dem großen Könige hin. Bloß Hofmeister zu spielen war nicht Sache dieses männlichen Charakters, und für eine Rolle wie die Platons am Hofe des Dionysios oder die des Aristoteles selbst gegenüber seinem fürstlichen Freunde in Atarneus waren die Aussichten in Makedonien von Anfang an gering. Da ist es von Bedeutung, daß die Analyse der aristotelischen Politik uns den allmählichen Übergang seines politischen Denkens aus der Sphäre des ethischen Radikalismus und der platonischen Idealstaatsspekulation zur Realpolitik zeigt und es wahrscheinlich macht, daß sich dieser Umschwung wesentlich unter dem Einfluß des erfahrenen Staatsmannes Hermias vollzogen hat. Aristoteles hat Alexander nicht das platonisch gedachte Idealbild des Kleinstadtstaates vorgehalten, das die ältesten Stücke seiner Politik bewahren und das für die formell autonom gebliebenen Griechenstädte auch später seine Bedeutung behielt, als er zu Athen politische Vorlesungen hielt. Er war sich bewußt — und daß er diese Aufgabe übernahm, charakterisiert ihn deutlicher als alle politischen Theorien — den Erben der griechischen Vormacht, des zur Zeit mächtigsten Königreichs in Europa, auf die Bahnen seiner Gedanken zu lenken und zugleich als diplomatisches Bindeglied zwischen Philipp und Hermias zu wirken. Durch Hermias' Tod nahm dann alles eine unerwartete Wendung, doch die perserfeindliche Richtung der da-

durch gesprengten Koalition wurde jetzt für ihn zur Gefühlssache, und in dieser Luft ist Alexander aufgewachsen.

Es war dem Aristoteles ein Glaubenssatz, daß Hellas die Welt beherrschen könnte, wenn es staatlich geeinigt wäre. Er erkannte als Philosoph die kulturelle Hegemonie des Griechentums, das sich unter den Völkern der Umwelt mit erstaunlicher Ausdehnungskraft durchsetzte, wohin es auch vordringen mochte. Dem geistig geschlossenen Typus des städtischen Hellenen war kein Volk innerlich gewachsen, wirtschaftlich und militärisch siegte er schon durch seine technische Überlegenheit und persönliche Selbständigkeit. Die Widerstände anderseits, die die traditionelle Gebundenheit des politischen Lebens im autonomen Stadtstaat jeder organischen Einigung der Griechen von innen her entgegensetzte, vermochte der geborene Chalkidier nicht mit dem historischen Freiheitspathos des attischen Demokraten zu empfinden. Als Sohn einer am makedonischen Hof lebenden Familie fiel es ihm leicht, sich mit dem Gedanken der Einigung Griechenlands unter makedonischer Führung zu befreunden. Die Antinomie der bäuerlich-patriarchalischen Königsherrschaft und der städtisch-demokratischen Freiheit, die in einem solchen labilen Staatsgebilde dauernd hätte fortleben und an seiner inneren Entzweiung arbeiten müssen, konnte nur die überragende Persönlichkeit eines wirklichen Königs überwinden, in dessen Gestalt das Griechentum sich selbst verkörpert sehen konnte. Aristoteles wußte, daß ein solcher Mann ein Geschenk der Götter ist. Er war nicht Anhänger des monarchischen Prinzips um jeden Preis, wie denn dem griechischen Denken, wenigstens des 4. Jahrh., für den Wert der Legitimität einer festen Erbfolge überhaupt das juristische Empfinden mangelt. Je weniger aber der Monarch als legitimes Rechtssubjekt in unserem Sinne begriffen wurde, um so leichter beugte sich der Grieche auch des aufgeklärtesten Zeitalters vor der angeborenen königlichen Überlegenheit des natürlichen Individuums, das als Retter im Chaos erschien und einer in ihren Formen überalterten politischen Welt das Gesetz der unerbittlichen geschichtlichen Ananke vorschrieb.

Diesen geborenen König suchte Aristoteles in Alexander, und es ist sein Werk, wenn der junge Monarch sich zwar immer realpolitisch auf seine kompakte makedonische Hausmacht, sein Heraklidentum und seine Stellung als Heerfürst stützte, aber seine

geschichtliche Mission zeitweilig aufrichtig als Sache des Hellenentums empfunden hat. Der ungeheure Unterschied zwischen ihm und Philipp zeigt sich am deutlichsten in ihrer Stellung zu den Griechen. Philipp wußte, wie auch die Berufung des Aristoteles beweist, griechische Zivilisation klug zu nutzen. Ohne griechische Technik und Kriegswissenschaft, Diplomatie und Rhetorik vermochte er sich einen modern regierten Staat nicht vorzustellen. Aber im Innern blieb er doch der verschlagene Barbar. Seine genialische Kraft ließ das nur krasser, beleidigender hervortreten. Alexander war zwar von Natur der echte Sproß dieses wilden Stammes und niemals haben die griechischen Zeitgenossen seine dämonische Unberechenbarkeit, seine tolle Genußsucht und die später sich mehrenden Ausbrüche von Brutalität und Grausamkeit neben seinen großen Eigenschaften verstehen können, weil sie ihn wegen seiner hohen Bildung irrtümlich an griechischem Maße messen zu dürfen glaubten. Aber der erstaunliche Grad persönlicher und geschichtlicher Reflektiertheit in Alexander läßt die Wirkung des Aristoteles auf ihn deutlich erkennen. Seine Lieblingsidee, als zweiter Achilleus nach Asien zu ziehen, zeigt charakteristisch die eigentümliche Mischung in ihm und die Klarheit, mit der er sich ihrer bewußt war. Grieche ist er in seiner literarischen und ethischen Bildung und in dem Streben nach ἀρετή, nach einer harmonischen Form höherer Individualität, aber es lebt in dem trotzigen Achilleusgefühl doch auch der romantisch leidenschaftliche Gegensatz, in dem er sich zu der überklugen Kultur und Staatskunst des 4. Jahrh. empfindet und wohl auch etwas vom Bewußtsein des ritterlichen Halbbarbaren, das es ihm unmöglich macht, im aufgeklärten Griechentum aufzugehen. Von Forschern und Geschichtsschreibern umgeben zieht er nach Asien, in Ilion sucht er das Grab des Achilleus auf und preist ihn glücklich, daß er Homer als Herold seiner Taten gefunden habe. Von diesem Jüngling konnte Aristoteles erwarten, er werde die Griechen zur Einheit führen und ihre Weltherrschaft im Osten über den Trümmern des persischen Reiches aufrichten, denn beide Gedanken hingen für ihn untrennbar miteinander zusammen. Die Gedankengemeinschaft der beiden Männer war offenbar sehr eng, nicht nur solange Aristoteles in Makedonien lebte, sondern noch weit über die Zeit des beginnenden Perserkriegs hinaus. Erst als die heroisch-iliadische Landschaft ihren

Horizont durch Alexanders Asienzug ins Unermeßliche erweiterte, hat der junge König die Achilleusgebärde mit anderen, orientalischen Rollen vertauscht, und seine griechische Mission trat ihm zurück hinter dem neuen Ziel der Völkerversöhnung und des Rassenausgleichs, das Aristoteles heftig bekämpft hat. Aber dies Ende ihrer inneren Beziehungen darf keinen Schatten auf die Zeit werfen, wo Alexander als Thronerbe des makedonischen Staates in der Schule des Aristoteles den Grund seines politischen Denkens legte und dieser enge Freundschaft mit Antipatros schloß, die in gewisser Weise an die Stelle des Freundschaftsbundes mit Hermias trat und über den Tod des Philosophen hinaus dauerte. Nach Philipps Tod erfüllte Alexander den Lieblingswunsch seines Lehrers und ließ seinen Heimatsort Stagira, den Philipps Truppen im Krieg mit der Chalkidike verwüstet hatten, wieder aufbauen. Auch Theophrasts Vaterstadt Eresos auf Lesbos wurde verschont, als die Makedonen die Insel einnahmen. Kallisthenes begleitete Alexander als Geschichtschreiber nach Asien.

Zweites Kapitel.

Die Programmschrift Περὶ φιλοσοφίας.

Für die bisherige Kenntnis des Aristoteles war die Zeit vom Weggang aus der Akademie bis zur Rückkehr aus Makedonien nach Athen und bis zur Gründung der peripatetischen Schule (347—335), also die Periode seiner eigentlichen Vollkraft vom 37.—49. Lebensjahre, nichts als ein unbeschriebenes Blatt im Leben des Philosophen. Die 'Reisen' standen in keinem erkennbaren inneren Zusammenhang mit dem vorangegangenen, zurückgezogenen Leben in der Akademie. Jedenfalls schienen sie für das Verständnis des Denkers Aristoteles ohne tieferes Interesse. Bei dem Mangel an datierbaren Schriften bildeten sie auch in seiner Produktion zwischen der Schriftstellerei der akademischen Zeit und der Periode im Lykeion, wo man sich die Lehrschriften entstanden dachte, ein vollständiges Vacuum. Da man von seiner Lehrtätigkeit und Schriftstellerei erst seit Gründung der Schule Genaueres hörte, so ist es begreiflich, daß man ihn sich nicht anders als fertig vorstellte und die Lehrschriften als den systematisch geschlossenen Ausdruck dieser fertigen Gestalt des aristotelischen Denkens betrachtete. Innerhalb des Systems schien an letzter und höchster Stelle die Metaphysik zu stehen, der alles Einzelwissen überwölbende Kuppelbau der reinen Seinswissenschaft, der alles beherrschte und in dem alles übrige aufgehoben schien, weil er alles voraussetzt.

Der Didymosfund hat nun gelehrt, daß die Lehrtätigkeit des Aristoteles sofort nach 347 wieder einsetzt, und sein erstes selbständiges Auftreten schon in die Zeit von Assos fällt. Was wir von seiner Tätigkeit während dieser Jahre erkennen, zeugt von dem neuen Drang nach einer ins Weite ausgreifenden öffentlichen Wirkung, zugleich aber weist alles auf die ununterbrochene Fortdauer seiner inneren Verbindung mit der Sache Platons und mit dessen Schülern hin, in deren Mitte er weiter lehrt und lebt. Die Entfernung aus der Mutterschule in Athen war, wie wir sahen, keineswegs ein Bruch mit der akademischen Gemeinschaft als

solcher. Es wäre auch ein unfaßbarer Widerspruch, daß er bis zu Platons Tode bei ihm aushielt, um unmittelbar darauf die Treue der Gefolgschaft zu brechen. Doch seine Entwicklung nimmt mehr und mehr den extensiven Zug an, der Platons Persönlichkeit und Wirken stets bestimmt hatte. Er streut an verschiedenen Orten den Samen der Philosophie aus und gründet Schulen. Er greift in die Organisation staatlicher Zustände ein, wie es Platon getan hatte, und gewinnt Einfluß an den Höfen der mächtigsten Fürsten seiner Zeit. Zum erstenmal hören wir von bedeutenden Köpfen unter seinen Schülern.

Es ist *a priori* wahrscheinlich, daß er damals zuerst auch als Kritiker Platons vor die große Öffentlichkeit getreten ist, wo er die platonische Philosophie unter eigener Verantwortung und nach eigener Auffassung vorzutragen hatte. Von hier aus muß es gelingen, tiefer in das geheimnisvolle Dunkel dieser entscheidenden Jahre, in denen er zur ersten umfassenden Formulierung seines eigenen Standpunkts übergeht, einzudringen. Zwischen der ersten, dogmatisch-platonischen Periode seines geistigen Werdegangs und der letzten, vollendeten Form seines Denkens in den Meisterjahren steigt eine Übergangszeit auf und nimmt in zahlreichen Einzelheiten festumrissene Gestalt an, eine Zeit der Loslösung, der Kritik und des Umbaus, die man bisher nicht geahnt hat und die von der endgültigen Form der aristotelischen Philosophie noch deutlich verschieden ist, wenn sie deren Entelechie auch bereits in allen wesentlichen Zügen enthüllt. Die Untersuchung dieses Zusammenhangs wird uns nicht nur den Nutzen gewähren, das allmähliche Wachstum der Prinzipien des Aristoteles zu beobachten. Erst wenn man sieht, was er im Lauf der Zeit stärker herausarbeitet, was er zurückdrängt und was neu hinzufügt, erkennt man klar die entscheidenden Kräfte, welche am Werke sind, eine neue Weltanschauung in ihm zu formen.

An die Spitze dieser Entwicklung stelle ich den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*. Im allgemeinen ordnet man ihn in die Reihe der früheren Schriften dieser Gattung ein[1]), doch die Philosophie des

[1]) Bernays und Heitz sehen keinen Unterschied zwischen ihm und den anderen exoterischen Schriften, weil sie voraussetzen, daß Aristoteles in allen Platon angegriffen habe. Dyroff a. O. 82 verallgemeinert umgekehrt seine richtige Ansicht, daß die Dialoge und der Protreptikos großenteils platonischen Inhalt gehabt haben, und nimmt dasselbe für die Bücher *Περὶ φιλοσοφίας* an.

Dialogs ist offensichtlich ein Erzeugnis des Übergangs. Die zahlreichen, z. T. umfänglicheren Bruchstücke machen den Versuch der Wiederherstellung aussichtsvoller als bei irgend einem der verlorenen Werke. Wir werden auch diesmal in Einzelheiten der Interpretation eingehen müssen, um aus der wenig verstandenen Überlieferung das Charakteristische herauszuholen. Durch Stil, Tendenz und Inhalt tritt das Werk an einen Platz, der ihm eine selbständige Stellung in der Entwicklung des Philosophen sichert.

Der Dialog wird ausdrücklich wegen seiner Polemik gegen die Lehre von den Idealzahlen angeführt, und zwar ist er die einzige literarische Schrift, deren antiplatonischer Inhalt uns wirklich bezeugt ist. Die Kritik scheint im Zusammenhang einer allgemeinen Widerlegung der Ideenlehre gestanden zu haben, denn es handelt sich nicht um Speusipps Verselbständigung der mathematischen Zahlen als für sich seiender Wesenheiten, sondern um die spätere Form der Ideenlehre, die von Platon selbst ausgegangen war und die Ideen als Zahlen deutete. 'Wenn die Ideen eine andere, nicht mit der mathematischen identische Art der Zahl sind, so dürften wir keinen rechten Begriff von einer solchen haben. Denn wer, wenigstens von den meisten unter uns, kann sich unter einer anderen Zahl etwas denken?' Diese Worte hat Syrian aus dem zweiten Buch des Dialogs erhalten [1]). Der Redende ist Aristoteles selbst, der in persönlicher, halb beteuernder, halb moquanter Form seine Aporie gegenüber der platonischen Lehre ausspricht.

Aus derselben inneren Haltung entsprungen scheint mir ein zweites Bruchstück einer Kritik der Ideenlehre, dessen Zugehörigkeit zwar nicht ausdrücklich überliefert, aber mehr als wahrscheinlich ist. Es ist die Stelle, die Proklos und Plutarch aus gemeinsamer Quelle als Beweis dafür anführen, daß Aristoteles nicht nur in den Lehrschriften, sondern auch in den Dialogen den Platon bekämpft habe [2]). Da für keinen Dialog außer *Περὶ φιλοσοφίας* eine Kritik Platons durch die Überlieferung feststeht, die ohne Titelangabe erhaltene Kritik aber mit dem namentlich aus diesem Dialog zitierten Bruchstück in der inneren Situation überraschend zusammenstimmt, so wäre es gesucht, wollte man nicht beide dem gleichen Werk zuteilen, das schon durch seinen

[1]) Frg. 9 R. [2]) Frg. 8 R. vgl. oben p. 35

für einen Dialog ungewöhnlich programmatischen Titel eine große Auseinandersetzung über die grundlegenden Fragen der Philosophie ankündigt. Der genaue Wortlaut der Äußerung, die gleichfalls Aristoteles selbst im Gespräche tat, ist nicht erhalten, doch bewahren beide Quellen die eindrucksvolle Wendung: er könne der Ideenlehre nicht folgen, wenn man auch glaube, daß er aus bloßer Rechthaberei dagegen spreche. Noch deutlicher als das andere Fragment beleuchtet diese Beteurung die wirklichkeitstreue Situation, in der Aristoteles sich in dem hartnäckigen Meinungskampf des Dialogs dargestellt hatte. Es geht um Biegen oder Brechen. Er appelliert schließlich an die Achtung, die der Forscher jeder ehrlichen und begründeten Überzeugung schuldig ist. Er verteidigt sich energisch gegen übelwollende persönliche Mißdeutung seines abweichenden Standpunkts, an der es in der Akademie nicht fehlen konnte. Sie war offenbar ein Hauptgrund für ihn, mit seiner Kritik an die Öffentlichkeit zu treten, nachdem sie sicherlich lange nur im engen Kreise der Platoniker Gegenstand der Erörterung war. In dem Augenblick, wo er vor aller Welt erklärte: ich kann nicht anders als meinen Widerspruch aufrecht halten, lag ihm an der Wiedergewinnung jener ablehnenden Gruppe seiner früheren Freunde nicht mehr viel, er legte jetzt seine Rechtfertigung dem öffentlichen Urteil vor[1]).

Auch in der Form nahm der Dialog dem Titel und den Fragmenten nach eine Sonderstellung ein. Daß Aristoteles selbst in seinen Gesprächen als Leiter der Unterredung auftrat, berichtet Cicero, wo er sich auf ihn als Vorbild seiner eigenen Dialogtechnik beruft. Aber es wurde schon gezeigt, daß diese Anlage nur in wenigen Dialogen nachweisbar und wahrscheinlich ist, außer in den Büchern vom Staatsmann eben nur in *Περὶ φιλοσοφίας*[2]). Hier aber hängt es wohl mit dem programmatischen und ganz persönlichen Charakter der Auseinandersetzung zusammen, wenn er selbst so stark hervortritt. Der Titel läßt eine mehr systematische Abhandlung vermuten und die Reste

[1]) Die Stelle verdankt ihre Erhaltung ihrer einzigartigen Bedeutung für die Entwicklung des kritischen Verhältnisses des Aristoteles zu Platon. Sie war ein Unicum. Es ist eine Methode, die sich selbst richtet, wenn man eine so individuelle, unwiederholbare Situation auf alle Dialoge verallgemeinernd überträgt.

[2]) Vgl. p. 29.

bestätigen das. Ein Verteidiger der platonischen Philosophie trat dem Aristoteles sicher in längerem Referat entgegen. Auf einen lehrmäßigen Aufbau läßt ferner der Bericht Ciceros schließen, Aristoteles habe vor jedes Buch seiner mehrbändigen Dialoge ein Proömium gesetzt. Der Inhalt der einzelnen Bücher war also wohl wie bei Ciceros Dialogen einheitlich und in sich abgeschlossen[1]). So steht das Werk formell und philosophisch in der Mitte zwischen den platonisierenden Jugendwerken und den Lehrschriften, denen es sich innerlich nähert.

Den Weg zur Datierung weist das Verhältnis der Kritik der Ideenlehre zu derjenigen im ersten Buch der Metaphysik. Es gehört zu den wenigen festen Punkten, die die Lehrschriften einer chronologischen Untersuchung darbieten, daß Aristoteles kurz nach Platons Tode in genialem Wurfe den Versuch improvisiert hat, aus der gärenden Masse der innerakademischen Diskussion über die Ideenlehre gewisse Hauptergebnisse zusammenzufassen und die Grundlinien seiner neuen Philosophie, eines gereinigten Platonismus, herauszuarbeiten. Das Ergebnis war der frühe Entwurf, dessen Einleitung wir im ersten Buch der Metaphysik lesen[2]). Undenkbar ist es, daß Aristoteles schon vor dieser esoterischen Erörterung mit der Kritik in *Περὶ φιλοσοφίας* literarisch an die Öffentlichkeit getreten wäre. Dies war nicht der erste, sondern der letzte Schritt. Er wird es im Interesse der Akademie bis zuletzt möglichst vermieden haben, die inneren Meinungsverschiedenheiten seiner Schule über logisch-metaphysische Fragen, über die nur wenige zu urteilen imstande waren, vor aller Welt zu verhandeln, und die erhaltenen Äußerungen bestätigen, daß er nur gezwungen zu dieser Abwehr schritt. Danach fällt der Dialog in dieselbe Zeit wie die Ideenkritik im ersten Metaphysikbuch oder wenig später, jedenfalls nach Platons Tod. Er tritt nicht nur mit negativer Kritik, sondern gleich-

[1]) Cic. ep. ad Att. IV 16, 2 quoniam in singulis libris utor prooemiis, ut Aristoteles in eis quos *ἐξωτερικοὺς* vocat. Die Proömien müssen also mit dem folgenden nicht innerlich verbunden gewesen sein, wie es Proklos in Parmen. tom. I p. 659 (Cousin) von den Dialogen des Theophrast und Herakleides Pontikos berichtet. Sie waren nach dem aristotelischen Vorbild geschrieben. Im Eudemos entwickelt sich das Gespräch noch organisch aus der Rahmenerzählung des Proömiums wie bei Platon.

[2]) Vgl. meine Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles (Berlin 1912) p. 28ff., besonders p. 33.

zeitig mit einer eignen Ansicht vor die Schranken. Für das Altertum blieb er bis zur Andronikosausgabe der Metaphysik die Hauptquelle für Aristoteles' philosophische Weltanschauung, aus der Stoiker und Epikureer ihn kennen lernten. Es war allerdings ein noch unfertiger Aristoteles, mit dem sie sich begnügen mußten.

Aristoteles begann mit der geschichtlichen Entwicklung der Philosophie. Er beschränkte sich nicht, wie in der Metaphysik, auf die griechischen Philosophen seit Thales, zwischen denen eine wirkliche innere Kontinuität besteht und die voraussetzungslos und nach festen Richtlinien dem Ziel der reinen Forschung zustrebten, sondern drang bis in den Orient vor und erwähnte seine uralten großartigen Schöpfungen mit ehrfürchtigem Interesse. Im ersten Buch der Metaphysik werden nur die ägyptischen Priester und ihre Verdienste um die Mathematik kurz gewürdigt wegen des Vorbildes philosophischer Muße und Kontemplation, das sie den Griechen gaben. In seinem Dialoge ging Aristoteles noch über sie hinauf in älteste Zeiten — wenn wir seiner chronologischen Ansicht folgen — und sprach von den Magiern und ihrer Lehre[1]). Es folgten die ehrwürdigen Vertreter ältester hellenischer Weisheit, die Theologen, wie er sie zu nennen pflegt, die Lehren der Orphiker und gewiß Hesiod, der aber nicht in den erhaltenen Fragmenten vorkommt, endlich die Spruchweisheit, die man auf die sog. sieben Weisen zurückführte und deren Überlieferung unter dem besonderen Schutz des delphischen Gottes stand. Damit war Gelegenheit gegeben zur Erwähnung der altapollinischen Religion. Es ist bemerkenswert, daß Aristoteles der erste Nachplatoniker ist, der sich von Platons Beurteilung der Sophisten und von der Ächtung ihres Namens freigehalten hat. Er stellte ihn in seinem ehrenvollen echten Sinn wieder her und hatte den historischen Scharfblick, die sieben Weisen an die Spitze dieser Reihe souveräner Geister zu stellen, deren Einfluß auf die Entfaltung des griechischen Denkens ihm so bedeutend erschien, daß er sie in die Entwicklung der philosophischen Weisheit einbezog[2]).

[1]) Frg. 6 R.

[2]) Direkt für *Περὶ φιλοσοφίας* bezeugt ist außer dem chronologischen Ansatz der Magierreligion nur die Berechnung über das Alter des Spruchs *Γνῶθι σεαυτόν* in Delphi (frg. 3 R.), die ihn auf die Frage nach der Zeit der sieben

Die Masse dieser Tatsachen war kritisch durchgearbeitet und in Ordnung gebracht. Bei der orphischen Religion warf er die Frage der Echtheit der erhaltenen Epen auf und bestritt, daß Orpheus ein Dichter gewesen sei und Verse geschrieben habe. Er unterschied zwischen den religiösen Gedanken und der Form ihrer literarischen Überlieferung, deren Entstehungszeit er mit Recht ziemlich spät, gegen Ende des 6. Jahrh. ansetzte. Von hier stammt die bis heute geltende Ansicht, daß Onomakritos, der Hoftheologe der für die orphische Mystik empfänglichen Peisistratiden, die Mystifikation des orphischen Lehrgedichts in die Welt gesetzt habe[1]). Auch die Frage nach dem Alter des Spruches *Γνῶθι σεαυτόν*, der in Delphi über dem Eingang des Tempels stand, wurde berührt. Aristoteles suchte sie mit Argumenten aus der Baugeschichte des delphischen Heiligtums zu lösen[2]). Ebenso bemühte er sich hinsichtlich der Weisheit der Ägypter und der iranischen Religion, statt naiv ihr graues Alter zu bewundern, möglichst feste Jahreszahlen zu gewinnen[3]).

Diese streng durchgeführte Chronologie ist nicht das Ergebnis eines bloß antiquarischen Wissenstriebes, es steht ein philosophisches Prinzip dahinter. Aristoteles lehrt, daß die selben Wahrheiten nicht nur ein- oder zweimal, sondern unendlich oft in der Menschheit auftauchen[4]). Daher begründet er eine Sammlung der griechischen Sprüchwörter, weil er in ihren kurzen schlagenden Erfahrungssätzen *survivals* einer vorliterarischen Urphilosophie vermutet, die sich vermöge ihrer Prägnanz und Kürze durch alle geistigen Veränderungen der Nation hindurch auf mündlichem Wege erhalten haben. Er hat mit scharfem Blick den Wert der Sprüchwörter und der Spruchdichtung für die Erforschung der Anfänge der moralischen Reflexion erkannt. Bei dem isokrateischen Kreise ruft er mit der dem gebildeten Griechen als banausisch geltenden Einzelarbeit dieser Sammlung lauten

---

Weisen führte. Er datierte den Spruch früher als Chilon. Frg. 4 und 5 gehören also auch in diesen Zusammenhang, und daß die Theologen nicht fehlten, versteht sich von selbst, da mit ihnen auch in der Metaphysik das philosophische Nachdenken beginnt.

[1]) Frg. 7 R. [2]) Frg. 3 R. [3]) Frg. 6 R.

[4]) De caelo *A* 3, 270 b 19 Meteor. *A* 3, 339 b 27 Metaph. *A* 8, 1074 b 10 Pol. *H* 10, 1329 b 25

Spott hervor[1]). Die Untersuchung des Alters der delphischen Spruchweisheit 'Erkenne dich selbst' versucht die Frage zu entscheiden, von welchem der sog. sieben Weisen diese Lehre stammt. Aristoteles schlichtet den ziemlich gegenstandslosen Streit, der darüber entbrannt war, auf Grund seiner baugeschichtlichen Beweisführung durch das salomonische Urteil, er rühre von keinem der Weisen her, da er älter sei als der Weise Chilon, sondern sei von der Pythia selbst offenbart. Das Ziel dieser Argumentation wird klar, wenn man das Zeugnis des Plutarch hierherzieht, Aristoteles habe 'in den platonischen Reden' geschrieben, von den Sprüchen in Delphi sei das *Γνῶθι σαυτόν* der göttlichste. Dieser Spruch habe auch dem Sokrates den Anstoß zu seiner Aporie gegeben. Die einzigartige Bezeichnung *ἐν τοῖς Πλατωνικοῖς* muß, wie die Zitierweise *ἐν τοῖς Σωκρατικοῖς* die sokratischen Gespräche Platons bezeichnet, auf die Form, nicht auf den Inhalt gehen und bedeuten: in den platonischen Dialogen des Aristoteles. Nun paßt aber die Beziehung, die hier zwischen dem altdelphischen Satz und der Entstehung der neuen sittlichen Erkenntnisbewegung durch Sokrates hergestellt wird, in keinen Dialog besser als in den vorliegenden. Es ist ein Beispiel für die Lehre von der unendlichen Wiederholung aller philosophischen Einsichten im Lauf der Geschichte. Sokrates wird zum Erneuerer des ethischen Prinzips der apollinischen Religion, ja er hat, wie Aristoteles durch den Besuch des Sokrates in Delphi zu zeigen sucht, sogar den äußeren Anstoß zu seiner alle sittlichen Nöte seiner Zeit aufwühlenden Problematik am Orte der alten Offenbarungsstätte selbst erhalten[2]).

Der Zusammenhang von Religion und Philosophie, der hier offenkundig wird, zieht sich durch den ganzen Dialog. Sokrates' apollinische Sendung hatte schon Platon in der Apologie berührt,

[1]) Über Aristoteles' Interesse an den Sprüchwörtern vgl. Bonitz, Ind. Ar. s. v. *παροιμία*. Sprüchwörter *ἐγκαταλείμματα παλαιᾶς φιλοσοφίας* frg. 13 R. Sammlung der Sprüchwörter Diog. L. V 26 Ath. II 60 d.

[2]) Daß frg. 1 und 2 mit 3 zusammengehört, kann man nicht bezweifeln, sobald man in der Lehre von der periodischen Wiederkehr aller Erkenntnisse den Schlüssel für die Tendenz des Ganzen gefunden hat. Die Frage, ob die delphischen Sprüche wirklich die apollinische Ethik enthalten oder fremde Weisheit sind, die man unter den Schutz des Gottes stellte, kümmert uns hier nicht. Die Parallele des Sokrates und der delphischen Lehre findet sich auch [Plat.] Alcib. I 124 B *πειθόμενος ἐμοί τε καὶ τῷ ἐν Δελφοῖς γράμματι γνῶθι σαυτόν.*

hier ist sie durch die Periodentheorie vertieft zu einem Wiederaufleben der delphischen Weisheit. Apollinismus und Sokratik sind die beiden Brennpunkte im ethischen Entwicklungsgang des griechischen Volkes. Denselben Sinn muß die Untersuchung des Entstehungsalters der orphischen Religion gehabt haben. An der Geschichtlichkeit des Orpheus hat Aristoteles nicht gezweifelt, er betont den späten Ursprung der literarischen Kodifikation nur, um an Stelle eines versgewandten Orakelschmieds der Peisistratidenzeit wieder einen echten Propheten der griechischen Frühzeit erstehen zu lassen. An der späten Entstehung der Orphika war für ihn kein Zweifel möglich, dem hohen Alter der religiösen Lehre dagegen stand kein Hindernis entgegen. Den Anlaß für die Behandlung der Frage nach ihrer Entstehungszeit gab sicherlich ihre Wiederkehr in dem vergeistigten Jenseitsglauben und der mythischen Seelenlehre Platons.

Ein weiteres Beispiel dieser Methode läßt sich aus folgendem Bruchstück zurückgewinnen. Plinius berichtet in der Naturgeschichte (30, 3): 'Eudoxos, der die Lehre der Magier unter den philosophischen Sekten für die herrlichste und heilsamste gehalten wissen wollte, hat überliefert, der genannte Zarathustra habe 6000 Jahre vor Platons Tode gelebt. So berichtet auch Aristoteles'. Es ist bekannt, daß Eudoxos, der Astronom und Freund Platons, sich für die Wissenschaft des Orients und Ägyptens während seines dortigen Aufenthalts interessiert hat. Er brachte die Kunde, die er von den Vertretern dieser den Griechen noch ziemlich verschlossenen Welt empfangen hatte, mit nach Hellas.

Die Akademie war damals geradezu der Brennpunkt einer orientalisierenden Strömung, die als Vorzeichen des Alexanderzugs und der ihm folgenden Annäherung zwischen hellenischem und asiatischem Geist von hoher, lange nicht genug gewürdigter Bedeutung ist. Die Kanäle, durch die die Einflüsse des Orients eingedrungen sind, kennen wir nur zum kleinen Teil. Zufällig sehen wir aus dem Schülerverzeichnis der Akademie, von dem sich ein Stück auf einem herkulanensischen Papyrus erhalten hat, daß ein Chaldäer der platonischen Schule als ordentliches Mitglied angehörte[1]). Das war im letzten Jahrzehnt Platons, wie es scheint; in dieselbe Zeit weisen andere Spuren orientalischen

[1]) Index Acad. Herculan. col. III p. 13 (Mekler)

Einflusses wie die Parallele der platonischen vier Tugenden mit der Ethik Zarathustras im I. Alkibiades und die Astraltheologie, die Platons Schüler und Sekretär Philippos von Opus im Nachtrag zu den Gesetzen als höchste *σοφία* vorträgt. Er beruft sich für die neuen religiösen Anschauungen, die er pathetisch 'den Griechen' verkündigt, offen auf orientalische Quellen[1]). Gewiß rühren diese Strömungen aus der Zeit her, wo Eudoxos in der Akademie anwesend war, wie denn leider das Material nicht reicht, den ungeheuren Einfluß dieses Mannes auf die Platoniker in vollem Umfang zu würdigen. Die orientalischen Neigungen hängen teils mit der Bewunderung der chaldäischen und 'syrischen' Astronomie und ihrer uralten empirischen Kenntnis des Sternenhimmels zusammen, der die Akademie die Berechnung der Umlaufperioden und die Kenntnis der sieben Planeten entnahm, die bei Philippos von Opus zum ersten Mal in Europa auftaucht, teils mit der Vorliebe für den parsischen religiösen Dualismus, in dem man eine Stütze für die dualistische Metaphysik des alten Platon fand. Die böse Weltseele in den Gesetzen, die die Widersacherin der guten Seele ist, ist ein Tribut an Zarathustra, zu dem Platon durch die letzte, mathematisierende Phase der Ideenlehre und den durch sie scharf zugespitzten Dualismus geführt wurde[2]). Seither herrschte für Zarathustra und die Lehre der Magier in der Akademie starkes Interesse. Platons Schüler Hermodoros beschäftigte sich in seiner Schrift *Περὶ μαθημάτων* mit der Astralreligion und leitete den Namen Zoroaster etymologisch aus ihr her, indem er ihn als Sternanbeter (*ἀστροθύτης*) erklärte[3]).

Aus diesen Anregungen stammte Aristoteles' Interesse für die Magier im Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*. Auch in der chronologischen Ansetzung des Zarathustra waren ihm andere Akademiker vorangegangen. So hatte Hermodor ihn 5000 Jahre vor

---

[1]) Epin. 986 E 987 B 987 D—988 A [Plat.] Alcib. I 121 E—122 A.

[2]) Leg. X 896 E *ΑΘ. Ψυχὴν δὴ διοικοῦσαν καὶ ἐνοικοῦσαν ἐν ἅπασιν τοῖς πάντῃ κινουμένοις μῶν οὐ καὶ τὸν οὐρανὸν ἀνάγκη διοικεῖν φάναι; ΚΛ. Τί μήν; ΑΘ. Μίαν ἢ πλείους; πλείους· ἐγὼ ὑπὲρ σφῶν ἀποκρινοῦμαι· δυοῖν μέν γέ που ἔλαττον μηδὲν τιθῶμεν, τῆς τε εὐεργέτιδος καὶ τῆς τἀναντία δυναμένης ἐξεργάζεσθαι.*

[3]) Hermodoros *Περὶ μαθημάτων*, von Sotion in der Diadoche benutzt, bei Diog. L. I 2 und 8 vgl. Schol. [Plat.] Alcib. I 122 A

dem Falle Trojas angesetzt. Die Forschungen dieses Platonikers waren es, auf die sich noch der alexandrinische Gelehrte Sotion in seiner Geschichte der Philosophenschulen für diese Fragen hauptsächlich stützte. Neben Hermodor erwähnte er den Ansatz des Xanthos, wonach Zarathustra 6000 Jahre vor dem Xerxeszug gelebt hätte[1]). Der von Plinius mitgeteilte Ansatz des Aristoteles und Eudoxos unterscheidet sich von den übrigen überlieferten Datierungen durch die seltsame Epoche. Neben den Berechnungen nach Jahren vor dem Xerxeszug (später dem Alexanderzug) oder dem Falle Trojas sieht man es der Bezeichnung '6000 Jahre vor Platons Tode' deutlich an, daß sie nicht chronologischer Zählweise, sondern dem Wunsch entspringt, eine innere Beziehung zwischen Zarathustra und Platon als zwei gleichartigen geschichtlichen Erscheinungen herzustellen. Was dem Vergleich und besonders dem Interesse an der nach Jahrtausenden zählenden Zwischenzeit, die beide trennt, zugrunde liegt, ist augenscheinlich die in *Περὶ φιλοσοφίας* vorgetragene Anschauung von der Naturnotwendigkeit und periodischen Wiederkehr aller menschlichen Wahrheiten. Nun spricht Aristoteles in einem für das erste Buch des Dialoges bezeugten Fragment von der Lehre der Magier, dem iranischen Dualismus: nach ihrer Anschauung gebe es zwei Prinzipien, einen guten und einen bösen Dämon, Ormuzd und Ahriman, die er den griechischen Gottheiten Zeus und Hades gleichsetzt, dem Gott des Himmelslichtes und dem der chthonischen Finsternis. Schon Plutarch hat den chaldäischen und magischen Dualismus mit Platons Lehre von der guten und bösen Weltseele verglichen und es liegt nahe, daß für Aristoteles in dem Fragment, wo er Zarathustra mit Platon in Parallele setzt, ebenfalls dieser Gesichtspunkt bestimmend war[2]). Zur Gewißheit wird diese Vermutung durch die einzige Stelle, wo er sonst noch die Magier erwähnt. Sie steht in einem der ältesten Stücke der Metaphysik, dessen Entstehung wir, aus anderen Gründen, in dieselbe Zeit wie die Schrift Über Philosophie setzen müssen. Auch dort ist vom platonischen Dualismus die Rede, und Aristoteles führt als älteste Vorstufen dieser Weltanschauung Pherekydes auf griechischem und die Magier auf asiatischem Boden

[1]) Diog. L. I 2
[2]) Arist. frg. 6 R. Plut. Is. et Osir. 370 E

an[1]). Die Zarathustrabegeisterung der Akademie war ein Rausch, ähnlich der philosophischen Wiederentdeckung der indischen Philosophie durch Schopenhauer: es steigerte das geschichtliche Selbstgefühl der Schule, daß der Prophet des Orients Platons Lehre vom Guten als dem göttlichen Prinzip aller Dinge schon vor Jahrtausenden der östlichen Menschheit offenbart hatte.

Diese Erklärung wird durch die Zahl 6000 bestätigt. Durch Theopomp wissen wir, daß die Generation des Aristoteles und Eudoxos, der vielleicht auch Theopomps Quelle ist, von der großen Weltperiode der iranischen Religion und von dem weltgeschichtlichen Drama des Kampfes zwischen Ormuzd und Ahriman Kenntnis erhalten hatte[2]). Abwechselnd (*ἀνὰ μέρος*) herrschen Ormuzd und Ahriman je 3000 Jahre, weitere 3000 Jahre liegen sie miteinander im Kampfe und suchen gegenseitig, was sie geschaffen haben, zu zerstören und einander Abbruch zu tun. Aber schließlich bleibt der gute Geist Sieger und herrscht dann über das Erdreich eine Zeitlang unangefochten. Also ist die Zahl von 6000 Jahren d. i. zwei dreitausendjährigen Akten des himmlischen Gesamtdramas mit Absicht gewählt, und es ist kein Zufall, daß der nach Jahren vor Platon berechnete Ansatz durch 3000 teilbar ist. Mit Platon ist ein neuer Äon angebrochen. Zarathustra steht auf der Scheide zweier Weltalter, Platon genau in der Mitte der 12000jährigen Weltperiode.

Für die Einordnung des von Plinius überlieferten Fragmentes in das erste Buch *Περὶ φιλοσοφίας* spricht vor allem, daß man es erst ganz versteht, wenn man es in diesem Gedankenzusammenhang betrachtet. Da aber Val. Rose es — ohne erkennbaren Grund — unter die Überreste des unechten *Μαγικός* gestellt hat, so möge der Schatten des Verdachtes, der dadurch auf seine Zuverlässigkeit fallen könnte, noch ausdrücklich beseitigt werden[3]). Plinius nimmt die Nachricht nicht aus dem

[1]) Metaph. N 4, 1091 b 8

[2]) Theopomp frg. 72 Mueller vgl. Jackson, The date of Zoroaster Journ. of the American Orient. Soc. XVII (1896) 3, F. Cumont, Textes et monum. de Mithra I 310 A. 6, neuerdings Gisinger, Erdbeschreibung des Eudoxos (Lpz. 1907). Weil sich in 6000 Jahren die Schöpfung des guten Gottes vollendet, identifizieren die christlichen Kirchenväter und Geschichtsphilosophen diese Weltperiode mit dem Sechstagewerk des mosaischen Schöpfungsberichts.

[3]) Arist. frg. 34 vgl. V. Rose, Arist. Pseudepigr. 50. Vermutlich hat Rose das Bruchstück dem Magikos zugeteilt, weil dieser bei Diog. L. I 1 und I 8 als

Werk des Apion Über die Magier, wie Rose ganz grundlos vermutet, sondern aus dem gleichnamigen gelehrten Werk des Kallimacheers Hermippos, den er eine Zeile weiter in unverkennbarer Weise als Quelle zitiert und dessen urkundliche Belesenheit Plinius mit umso mehr Berechtigung naiv anstaunt, als er selbst sie vermissen läßt. Nicht Plinius, sondern Hermippos hat den Eudoxos und Aristoteles aufgeschlagen, wie auch der Vergleich mit dem Magierfragment des ersten Buchs (frg. 6) *Περὶ φιλοσοφίας* bestätigt. Auch dieses stammt von Hermippos, und auch hier hat er Eudoxos und Aristoteles als seine Quellen angegeben. Wir stellen beide Auszüge zusammen.

Plin. n. h. 30, 3.

Sine dubio illic orta in Perside a Zoroastre, ut inter auctores convenit. sed unus hic fuerit an postea et alius, non satis constat. Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastrem hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit. sic et Aristoteles. Hermippus, qui de tota ea arte diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem . . . tradidit Agonacen, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse.

Diog. Laert. I Prooem. 8.

Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς (sc. *τοὺς Μάγους*) *εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν.*

aristotelisch zitiert wird, in unmittelbarer Nähe des Magier-Zitats aus *Περὶ φιλοσοφίας*. Aber genaue Quellenuntersuchung zeigt, daß die Schriften nicht beide von ein und demselben Gewährsmann des Diogenes als aristotelisch angeführt worden waren: den unechten *Μαγικός* hatte Sotion neben Hermodor als Hauptquelle herangezogen, denn alle drei werden sowohl Diog. I 1—2 als auch I 7—8 zusammen zitiert (der Auszug reicht bis *φησὶ δὲ τοῦτο καὶ ὁ Ἑρμόδωρος*); dagegen stammen die Nachrichten aus Aristoteles' *Περὶ φιλοσοφίας* und Eudoxos von Hermippos, wie oben gezeigt ist.

Hermippos hat augenscheinlich für die Magier beidemal dieselben Quellen herangezogen, die *Περίοδος* des Eudoxos und den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*. Er wird an beiden Stellen diese Bücher genau zitiert haben. Diogenes hat das vollständige Zitat erhalten; Plinius nennt, wie er es oft tut, nur die Quellenautoren, nicht die Buchtitel. Gerade zu den chronologischen Erörterungen des ersten Buches *Περὶ φιλοσοφίας*, das auch sonst von den Magiern handelte, und zu der Wiederkehrtheorie paßt das Bruchstück vortrefflich. Es ist also zukünftig unter die Fragmente des Dialogs aufzunehmen. Die welthistorische Parallele Platons und Zarathustras macht nicht den Eindruck, als wäre sie zu Lebzeiten Platons aufgestellt worden. Sie stand sicher noch nicht in der Erdbeschreibung des Eudoxos, der lange vor Platon gestorben ist. Eudoxos gebührt nur die Priorität hinsichtlich des chronologischen Ansatzes des Zarathustra 'vor 6000 Jahren' und erst Aristoteles hat im Zusammenhang seiner Lehre von der periodischen Wiederkehr aller menschlichen Erkenntnisse den Ansatz des Eudoxos speziell auf die Wiederkehr des Dualismus bezogen und Platon dadurch eine Folie gegeben, wie sie seiner hohen Verehrung entsprach. Der Dialog, in dem er seinen Meister so in das Licht der Jahrtausende rückte, ist ohne Zweifel erst nach dessen Tode verfaßt [1]).

Die Lehre von der in gewissen Intervallen wiederkehrenden Wahrheit setzt voraus, daß die Menschen nicht imstande sind, nachdem sie einmal erkannt ist, sie dauernd festzuhalten. Damit war nicht gemeint, daß die Menschheit sich niemals lange auf derselben Höhe behauptet und deshalb auch längst erkannter Wahrheiten immer wieder verlustig geht, sondern die Lehre wurde mit der Annahme einer periodischen Zerstörung der Überlieferung und der gesamten Zivilisation durch gewaltsame Naturereignisse

[1]) Stammen die Worte des Plinius 'sex milibus annorum ante Platonis mortem' nicht aus der Mittelquelle Hermippos — die Angaben ante mortem ... bedeuten in der technischen Chronologie, worauf Ed. Fraenkel mich mit Recht hinweist, mitunter dasselbe wie einfaches ante aliquem — sondern aus dessen Vorlage, so können sie überhaupt nur von Aristoteles sein, da Eudoxos vor Platon starb (ihn mit Gisinger a. O. 5 A. 1 auf Grund der Pliniusstelle nach Platon sterben zu lassen, ist nicht möglich). Aber daß ein solcher Vergleich überhaupt erst nach Platons Tode gezogen werden konnte, scheint mir schon aus rein inneren Gründen gewiß, und das gleiche gilt von der Stellung des gesamten Dialogs zu Platon und seiner Philosophie.

begründet, sie war nichts anderes als die Anwendung der platonischen Katastrophenlehre auf die Geschichte der Philosophie. Schon Bywater hat mit einleuchtenden Gründen nachzuweisen gesucht, daß die Katastrophentheorie in dem Dialoge des Aristoteles vorkam[1]). Der Timaios nimmt an, daß alle ältere Überlieferung bei den Griechen durch Naturereignisse eingreifender Art vernichtet sei. Als Niederschlag solcher Katastrophen in der Erinnerung der Menschheit wird z. B. der Phaethonmythos, der Sintflutmythos usw. gedeutet. Auch in den Gesetzen wird diese Methode der Mythendeutung auf die älteste Kulturgeschichte angewandt, ebenso wie Aristoteles in der Metaphysik die Göttermythen als Rudimente einer alten, in der Überlieferung verdunkelten Vorstufe seiner Sphärenbewegertheorie interpretiert[2]). Die rationalistische Methode dieser Mythenbehandlung ist gewiß nicht Platons phantasievollem Geist entsprungen, sie trägt die Signatur jonischer Wissenschaft und wird wie vermutlich auch die Katastrophentheorie selbst von Eudoxos herrühren. Aristoteles hat in freier Weise mit dieser Methode geschaltet, z. B. wird in der Meteorologie aus mythischer Überlieferung auf die vorgeschichtliche Existenz der von ihm selbst eben erst begründeten Ätherhypothese geschlossen[3]). Die Anschauung von der Wiederkehr aller geistigen Dinge ist dagegen sicher nicht eudoxisch; sie zeigt aber um so klarer die Wirkung der modernen Naturwissenschaft auf das kulturgeschichtliche Denken, auf die Bewertung des Mythos und auf die Auffassung vom Wesen des menschlichen Geistes, der wie die Natur ihre Kräfte, immer von neuem aus sich hervortreibt, was in ihm verborgen ruht.

---

[1]) Bywater Journ. of Philology VII 65 weist Stücke von Philoponos in Nicom. arithm. dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* zu. Die Kataklysmentheorie wird dort mit der Entwicklung der Wissenschaft in Beziehung gebracht, ein Zug, den Aristoteles von Platon übernahm und ausbaute. Aber die von Bywater analysierte Theorie ist in dieser Form stoisch, besonders der Gedanke der Entwicklung der Künste und des dadurch bewirkten beständigen Bedeutungswandels der *σοφία* vgl. mein Buch Nemesios von Emesa, Quellenforschungen zur Geschichte des älteren Neuplatonismus und zu Poseidonios (Berl. 1914) p. 124ff. Gerhäußer, Der Protreptikos des Poseidonios (Diss. Heidelberg 1912) p. 16ff.

[2]) Plat. Tim. 22 A—C, Kritias 109 D ff., Leg. III 677 A, Ar. Metaph. *Λ* 8, 1074 b 1—13

[3]) Meteor. *Α* 3, 339 b 20ff., de caelo *Α* 3, 270 b 16ff., de anim. mot. 3, 699 a 27, Pol. *Η* 10, 1329 b 25

Erschien im ersten Buch Platon als ein allem kleinlichen Widerspruch entrückter säkularer Geist, in dem die Bewegung der bisherigen Philosophie ihren Höhepunkt erreicht hatte, so rückte auf diesem Hintergrund die Kritik der folgenden Bücher erst in die angemessene Perspektive. Auf die Zersetzung der Ideenlehre im zweiten Buch folgte im dritten dann das eigene Weltbild des Aristoteles. Es war eine Kosmologie und Theologie, die gleichfalls unter beständiger Auseinandersetzung mit Platon vorgetragen wurde, gerade weil sie sich auf Schritt und Tritt eng an ihn anlehnte. Über den Inhalt des Buches im allgemeinen unterrichtet der Epikureer in Ciceros de natura deorum. Aristoteles nahm hier im Wesentlichen die spätplatonische Astraltheologie wieder auf. In ihr fand er den Punkt, wo das metaphysische Denken nach dem Zusammenbruch der Ideenlehre anzuknüpfen habe. Bei Platon stand hinter dem siderischen Mythos seiner Spätzeit die übersinnliche Welt der Ideen, deren Abbild der sichtbare Kosmos war. Aristoteles zieht sich ganz auf die kosmologische Seite dieser Doppelwelt zurück, ebenso wie es ein anderer Schüler Platons, Philippos von Opus, in der Epinomis wenn auch in anderer Weise tut. Er wird dadurch zum eigentlichen Schöpfer der kosmischen Religion der hellenistischen Philosophie, die sich vom Volksglauben gelöst hat und nur noch in der himmlichen Gestirnwelt die Gegenstände ihrer Verehrung sucht. Die Fäden, die die aristotelische Sternreligion mit der Akademie, anderseits die stoische Theologie mit dem frühen Aristoteles verbinden, sind bisher nicht bloßgelegt, insbesondere ist die Bedeutung des Aristoteles in diesem Zusammenhang nicht klar erkannt worden, weil man zu ausschließlich von den dem Hellenismus noch durchweg fremden Lehrschriften ausging.

Nach dem kritischen Bericht bei Cicero, der aus einer auch von Philodem benutzten epikureischen Quelle stammt, hätte Aristoteles im dritten Buch *Περὶ φιλοσοφίας* bald den Geist, bald die Welt, bald den Äther, bald einen andern für Gott erklärt, den er der Welt überordnete und der ihre Bewegung durch eine Art rückläufiger Drehung *(replicatione quadam)* lenkte[1]). Der Kritiker konstruiert grobe Widersprüche zwischen diesen Aussagen, indem er den Maßstab des epikureischen Schuldogmas anlegt.

[1]) Arist. frg. 26 R. (Cic. n. d. I 13, 33)

Mag diese Beurteilnng oberflächlich sein, der Bericht als solcher ist nicht anzuzweifeln. Der Gott, der der Welt übergeordnet genannt wird, ist der transzendente unbewegte Beweger, der durch die Vollkommenheit seines reinen Gedankens als Zweckursache die Welt lenkt. Dies ist die Urzelle der aristotelischen Metaphysik. Daneben bezeichnete Aristoteles den Äther als göttlich oder göttlicheren Körper, wie in den Lehrschriften; als Gott kam er keinesfalls vor[1]). Die Göttlichkeit des Äthers paßt scheinbar nicht zu einem strengen transzendenten Monotheismus, aber unter dem unbewegten Beweger standen die Sterngötter, deren Stoff ätherisch ist. Ein bloßer Scheinwiderspruch ist es ferner, wenn Aristoteles einmal die Welt, dann wieder den Äther als Gott bezeichnet haben soll, erst das Ganze, dann den Teil. Unter Welt ist nicht, wie der Epikureer es tut, der hellenistische Begriff des lebenerfüllten, alle Wesen mit einbegreifenden Kosmos, sondern der Himmel zu verstehen, die bloße Kugelperipherie. Diesen Sprachgebrauch erweist auch die Epinomis als altakademisch. Sie stellt es frei, ob man den höchsten Gott, den Himmel Uranos, Olympos oder Kosmos nennen wolle, an einer anderen Stelle heißt es, daß er am ehesten die Bezeichnung Kosmos verdiene[2]).

Aber nicht nur terminologisch stand Aristoteles in dem Dialog auf spätplatonischem Boden. Die Übereinstimmung zwischen der Theologie des aristotelischen Werkes und der Epinomis ist in den Grundzügen nahezu vollständig. Es fällt auf, daß der nach Angriffspunkten spähende Epikureer die 55 Sphärengötter der späteren Metaphysik mit keinem Wort erwähnt. Diese kosmologische Anschauung hat Aristoteles in dem Dialog offenbar überhaupt noch nicht vertreten.

Die Bestätigung gibt ein Bericht Pseudo-Philons in der Schrift über die Ewigkeit der Welt, Aristoteles habe den Philosophen, die die Welt für geworden oder vergänglich erklärten, furcht-

[1]) Er wird von Cicero, wie gewöhnlich, mit caeli ardor umschrieben. Seine Bezeichnung als göttlich beweist ebenfalls, daß die aristotelische Hypothese vom Äther gemeint ist (vgl. Cic. n. d. I 14, 37 ardorem, qui aether nominetur, was Plasberg zu der Stelle anmerkt). Aristoteles hat die Hypothese vom Äther als fünften Körper also noch in der Akademie aufgestellt, wo sie ziemlich allgemein durchdrang, wenn auch mit mancherlei Abstrichen und Modifikationen. Der Öffentlichkeit wird sie in *Περὶ φιλοσοφίας* zum ersten Mal bekannt gegeben.

[2]) Epin. 977 A—B, 987 B

baren Atheismus (*δεινὴν ἀθεότητα*) vorgeworfen, daß sie einen so großen sichtbaren Gott (*τοσοῦτον ὁρατὸν θεόν*) für nichts Höheres hielten als ein mit Händen gemachtes Werk. Er selbst nannte den Kosmos ein Pantheon, das Sonne, Mond, Wandel- und Fixsterne umfasse und verspottete die Gegner: bisher habe er nur gefürchtet, sein Haus könnte einmal vom Sturm, durch Abnützung oder infolge leichtfertiger Bauart einstürzen, aber jetzt sei zu besorgen, die ganze Welt werde eines Tages zusammenstürzen durch die Hypothesen jener Gelehrten, die sie schon durch bloße Worte abbrächen [1]).

Die Tonart kennen wir: sie ist, wo Aristoteles sich gegen die Lehre der Physiker vom Weltuntergang wendet, von bissiger Schärfe, wesentlich gedämpfter und respektvoller in der Zurückweisung der Weltschöpfung des platonischen Timaios, die unter dem mit Händen gefertigten Werk zu verstehen ist. Es ist der gleiche persönliche Ton, den wir in der Kritik der Ideenlehre im zweiten Buche *Περὶ φιλοσοφίας* fanden. Auch im dritten Buch, sagt der ciceronische Bericht, habe Aristoteles seine Kosmologie in ständiger Polemik gegen Platon vorgetragen. Das muß sich in erster Linie auf die Lehre von der Ewigkeit der Welt beziehen, denn mit ihr weicht er am stärksten von Platon ab [2]). Und da die Stelle keiner der erhaltenen Lehrschriften, sondern ihrem Stile nach zweifellos einem Dialog entnommen ist, so kann kein zweiter als der Über die Philosophie als Quelle für sie in Frage kommen. Er war das verlorene, im Altertum vielgelesene Werk, in dem die beiden nach antiker Ansicht für Aristoteles charakteristischsten philosophischen Anschauungen ausgesprochen waren, die Annahme des Äthers als Himmelselement und die Behauptung der Unzerstörbarkeit und Ungewordenheit des Kosmos. Die Doxographen pflegen beides ganz richtig als Spezialität neben und mit der platonischen Kosmologie anzuführen.

Denn trotz des Widerspruchs in Einzelfragen ist die Lehre des Dialogs, soweit es sich um Aristoteles' positive Anschauungen

[1]) Arist. frg. 18 R. (Ps. Philo de aet. mundi 3, 10 p. 53 Cohn-Reiter)

[2]) Arist. frg. 26 R. (Cic. n. d. I 13, 33) Aristotelesque in tertio de philosophia libro multa turbat a magistro suo Platone dissentiens . . . Manutius' Einschub von *non* vor dissentiens, den Rose nach Lambins Vorgang aufnimmt, ist sachlich unhaltbar und von Vahlen auch stilistisch als unmöglich erwiesen (vgl. Plasberg in der großen Ausgabe p. 218).

handelt, noch völlig platonisch, vor allem die Verquickung der Theologie mit der Astronomie. Aus Platons Gesetzen stammt es, wenn die Anhänger ketzerischer astronomischer Ansichten als Atheisten bezichtigt werden; ist doch durch Platon diese früher atheistischste Wissenschaft geradezu zur Theologie geworden, wie es in den Gesetzen heißt [1]). Zu dem ciceronischen Bericht paßt es, daß auch hier das Wort Kosmos in der Bedeutung Himmel angewandt ist. Denn was ist die Lehre von dem Sonne, Mond und Gestirne 'in sich fassenden' Kosmos anderes als eine Spiegelung des Weltbildes im Timaios (30 D): 'In der Absicht, den Himmel dem schönsten und vollkommensten unter allen Noumena ähnlich zu machen, schuf Gott ein einziges sichtbares Lebewesen, das alle ihm von Natur verwandten Lebewesen in sich umfasse.' Bei Aristoteles ist freilich der Himmel nicht mehr das sichtbare Abbild der höchsten Idee, die alle anderen Ideen, den ganzen intelligibeln Kosmos in sich enthält. Die Ideenwelt ist gefallen, mit ihr der Demiurg, der im Hinblick auf sie die sichtbare Welt schuf. Zu umso höherer metaphysisch-religiöser Würde steigt nun das Abbild, der Kosmos selbst als die sichtbare Einheit der Welt und die himmlische Gestirnregion empor, die einzigen der Erfahrung gegebenen Bürgen der platonischen Forderung, daß es etwas Ewiges und Dauerhaftes im Fluß des Werdens geben müsse. Auch der Ausdruck 'sichtbarer Gott' ist platonisch, und wenn auch der Vergleich des Himmels mit einem Pantheon, das alle Einzelgötter in sich faßt, dem Wort nach nicht aristotelisch, sondern philonisch sein dürfte, aristotelisch ist der Gedanke, der sich auch in der Epinomis in der Bezeichnung des Himmels als Olymp wiederfindet [2]). Das Weltgefühl, das im Kosmos das Göttliche ahnt — darin ist dies Wort ein Symbol des entscheidenden Wandels in der Geschichte der griechischen Religion — tritt an die Stelle des alten Olymps. Die Sterne sind die vernünftigen, beseelten Wesen, die ihn in göttlicher Wandellosigkeit und Schönheit bewohnen. Es ist die Theogonie des Hellenismus und des Spätaltertums, an deren Ursprüngen Platon steht.

---

[1]) Leg. 821 D 822 B—C 898 C 899 A, der Bund von Astronomie und Atheismus wird aufgehoben 967 A ff.

[2]) Der Himmel als Olymp Epin. 977 B, die Gestirne als *ἀγάλματα* darin Epin. 984 A.

Die spätere aristotelische Metaphysik hat bekanntlich das Prinzip des unbewegten Bewegers aus seiner Isolierung herausgenommen und jeder der Sphären, durch die das Bild der Vor- und Rückschritte wie der Stillstände im Lauf der Himmelskörper entsteht, einen besonderen transzendenten Beweger gegeben. Von dieser Anschauung findet sich in unserem Dialog keine Spur. Der unbewegte Beweger schwebt über allen anderen Göttern, körperlos und von der Welt geschieden als reine Form. In ihr ist die Einheit der Welt verankert. Die Gestirne und der Himmel aber sind Wesen, denen Seelen innewohnen und die spontan ihrem inneren, bewußten Gesetze folgen. Die Annahme immanenter Sternseelen schließt die andere Erklärungsweise aus. In der Akademie gab es seit langem Erörterungen über die Ursachen der Gestirnbewegung. In den Gesetzen erwähnt Platon drei Hypothesen, die zulässig seien, ohne daß er sich bestimmt für die eine oder die andere entscheidet. Und zwar sollen sie ohne Unterschied für alle himmlischen Körper gelten. Entweder muß man sich die Gestirne als Leiber vorstellen, denen wie uns Seelen innewohnen — ist doch für Platon die Seele das Prinzip der spontanen Eigenbewegung — oder die Seele wohnt nicht in dem Gestirnleib, sondern verschafft sich von außen her einen feurigen bezw. luftförmigen Körper und stößt mit ihm den Gestirnkörper vorwärts, oder endlich die Seele ist gänzlich körperlos und lenkt die Bewegung des Gestirns 'durch irgendwelche anderen, über die Maßen wunderbaren Kräfte' [1]). Die Annahme der immanenten Sternseele wird die Platons sein, sie entspricht am besten der beseelenden Kraft und plastischen Einfachheit seines Denkens wie auch seiner Lehre von der Seele als Prinzip aller Bewegung. Die zweite bezeichnet er als Annahme einiger (*λόγος τινῶν*), wohl astronomischer Kreise; man denkt an die Sphären des Eudoxos, wenn auch schwerlich dieser selbst schon Sphärenseelen anerkannte. Die körperlose Seele der dritten Hypothese ist offenbar ein transzendentes Eidos, das das Gestirn als Zielursache bewegt, wie das Geliebte den Liebenden. Es ist das Prinzip des unbewegten Bewegers: die wunderbaren Kräfte, von denen Platon spricht, denkt man sich ähnlich der Sehnsucht der Sinnendinge nach der Idee und der aristotelischen *ὄρεξις*.

[1]) Plat. Leg. X 898 E

Für uns wird es wahrscheinlich stets eine unlösbare Frage bleiben, ob Aristoteles selbst oder ein anderer Akademiker als erster den Gedanken des unbewegten Bewegers gefaßt und auf das Problem der Gestirnbewegung angewandt hat. Der Anteil der Einzelnen ist bei der Gemeinsamkeit ihres Forschens nicht mehr genau zu scheiden. Dem Geiste nach ist es ein platonischer Gedanke d. h. ein solcher, der aus platonischer Vorstellungswelt entsprungen ist und nicht für sich entstehen konnte, gleichviel wer so geistreich war, ihn zuerst zu denken. Aristoteles wandte ihn nur für das oberste Prinzip an, das schlechthin unbewegt der Welt gegenübersteht, während die Gestirne und der Himmel von Seelen bewegt werden. Dies folgt nicht nur aus der philonischen Stelle, sondern vor allem aus den bei Cicero erhaltenen aristotelischen Beweisen, die jetzt zu prüfen sein werden. Nach Platon sollte jede der drei Hypothesen für sämtliche himmlischen Bewegungen ohne Unterschied gelten. Vielleicht ist die Kombination der ersten mit der dritten bei Aristoteles ein Fingerzeig, daß er beide von anderen übernimmt.

Cicero führt im zweiten Buch der Schrift über die Götter neben Gottesbeweisen des Kleanthes, Chrysippos und Xenophon mehrere von Aristoteles an, die er offenbar nicht eigner Lektüre verdankt, sondern einer fertigen Sammlung entnimmt[1]). In vielen der Beweise wird immer wieder von neuem gesagt, was bereits bewiesen war. Indessen auch die Quelle selbst überlieferte nicht alles aus erster Hand, so wenig wie dies etwa von der inhaltlich in vieler Hinsicht entsprechenden Sammlung von Gottesbeweisen bei Sextus gilt[2]). Der Bericht des Cicero ist also kritisch aufzunehmen, doch im Kern ist er authentisch. Beides läßt sich gleich am ersten Beweis zeigen: Da in allen Elementen lebende Wesen ihren Ursprung haben, einige auf der Erde, andere im Wasser, andere in der Luft, ist es nach Aristoteles absurd, in dem zur Erzeugung von Lebewesen durch seine Feinheit und kräftige Bewegung geeignetsten Element (dem Äther) keine Lebewesen anzunehmen. Nun existieren in der Ätherregion die Gestirne. Also sind sie vermutlich Lebewesen von scharfem Verstand und raschester Bewegung.

[1]) Cic. n. d. II 15, 42—44 (teilweise von Rose abgedruckt als frg. 23—24)

[2]) Sext. Emp. adv. phys. I 49 (401, 26)

Man hat den Beweis mit Recht für den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* in Anspruch genommen, aber in dieser Form wäre er unmöglich. Wir sahen, daß Aristoteles dort bereits den Äther als fünften Stoff lehrte. Die Vierelementenlehre des bei Cicero erhaltenen Beweises stammt nicht etwa aus der Zeit vor Einführung des fünften Stoffes, so daß sie einem früheren Werk zugewiesen werden müßte. Sie ist eine Anpassung des aristotelischen Beweises an die stoische Elementenlehre, die ein Kompromiß zwischen der herkömmlichen und der aristotelischen Ansicht darstellt, indem sie Feuer und Äther als éin Element betrachtet. Nur eins hat der stoische Gewährsmann Ciceros treu bewahrt, den formalen Charakter des Analogieschlusses. Aristoteles ging aus von der ausnahmslosen Geltung des Satzes, daß in jedem Elemente Lebewesen existieren, für die uns durch Erfahrung zugänglichen Elemente. Er schloß daraus auf das nicht unmittelbar der wissenschaftlichen Kontrolle zugängliche Ätherelement und auf die Wesen, die in ihm existieren. Also mußte der Beweis ursprünglich dem Sinne nach so lauten: da in allen Elementen nachweislich Lebewesen vorkommen, im Erdelement die einen, andere im Wasser, andere in der Luft, noch andere im Feuer, so gibt es sicherlich auch im Äther lebende Wesen; die Sterne, die wir dort wahrnehmen, müssen also Lebewesen sein. Der Beweis knüpft an den Timaios (39 E) an, der die vier Elemente mit gleich vielen Arten göttlicher Wesen bevölkert. Die Epinomis trägt dem inzwischen erschienenen Dialog des Aristoteles und der Ätherhypothese Rechnung, indem sie statt der vier Elementargötterklassen des Timaios fünf annimmt. Sie zeigt aber schon durch die Anordnung der Elemente, daß sie nicht einfach dem Aristoteles folgen, sondern konservativ dessen Hypothese in den Timaios einfügen will. Bei Aristoteles ist der Äther das im Weltraume höchste Element, dann folgen Feuer, Luft, Wasser, Erde. Bei Philippos behält das Feuer seine Stellung als oberstes Element, es folgen Äther und Luft, dann Wasser und Erde, es ist also nichts an Platons Lehre geändert, als daß statt der Luft, deren höchste und reinste Schicht bereits bei Platon[1]) Äther heißt, zwei getrennte Elemente gesetzt werden[2]). Während so die Epinomis

[1]) Phaed. 109 B Tim. 58 D

[2]) Epin. 984 D ff. zeigt die Anordnung der fünf Elemente im Weltraum, 981 C nennt den Äther aristotelisch *πέμπτον σῶμα*, aber hier ist er nur das als

äußerlich die Ätherhypothese sich assimiliert hat, ist sie dem eigentlich Wesentlichen des aristotelischen Gedankens absichtlich aus dem Weg gegangen. Bei Aristoteles bezieht sich der Beweis nicht wie bei Platon auf mythisch erdachte göttliche oder dämonische Wesen, sondern er ist als strenger Erfahrungsbeweis gedacht, setzt also voraus, daß Aristoteles seine Feuertiere empirisch nachweisen zu können glaubte. Noch in der Tiergeschichte interessiert er sich für Insekten, die angeblich durchs Feuer fliegen, ohne sich zu versehren, und spricht von der Beobachtung solcher Wesen, die auf Cypern gemacht worden sei[1]). Aber es ist eine Stelle aus Apuleius hierherzuziehen, die in der Fragmentsammlung fehlt und die ausdrücklich die Lehre von der Existenz der *ζῷα πυρίγονα* auf Aristoteles zurückführt. Ein näheres Eingehen lohnt sich zwar nicht der mirakulösen Feuerbewohner wegen, wohl aber um des geistesgeschichtlichen Zusammenhangs willen, den sie uns verfolgen lassen.

In der Schrift über das Daimonion des Sokrates schließt Apuleius scheinbar ähnlich wie Aristoteles, in Wahrheit aber mit ganz verändertem Beweisziel und anderen Prämissen: da es in dem Erdelement und im Wasser lebende Wesen gibt, desgleichen im Feuer (wie Aristoteles lehrt) Wesen, die in diesem Element geboren werden und sich ständig darin aufhalten, endlich auch im Äther, nämlich die Sterne — deren Beseeltheit mittlerweile so sehr zum Dogma geworden war, daß man sie wie eine erfahrbare Tatsache behandeln zu dürfen glaubte — so müssen sich auch im Luftreiche lebende Wesen, wenngleich unsichtbar, aufhalten; dies sind die Luftgeister[2]). Aristotelisch ist an der Fassung nichts als die Feuertiere, wie Apuleius richtig seiner Quelle nachschreibt. Denn daß er den Schluß nicht selbst umgemodelt,

fünftes und letztes hinzugetretene, nicht derjenige Körper im Raum, der von der Erde am fernsten ist. Daß in *Περὶ φιλοσοφίας* der Äther *πέμπτον σῶμα* oder *πέμπτη οὐσία* hieß, folgt aus der allgemeinen Verbreitung dieser Bezeichnung für das spezifisch aristotelische Element bei den Doxographen, die durchweg aus dieser Quelle schöpfen. Die Lehrschriften sagen *πρῶτον σῶμα*. Die Epinomis ist die erste von *Περὶ φιλοσοφίας* abhängige Schrift, die den Ausdruck *πέμπτον σῶμα* gebraucht. Auch sonst wandelt der Verfasser vielfach auf dieser Spur. Da die Gesetze von Isokrates or. V 12 im Jahr 346 erwähnt werden, so muß der Dialog des Aristoteles noch 348/7 erschienen sein.

[1]) Arist. hist. an. *E* 19, 552 b 10

[2]) Apul. de deo Socr. VIII 137 (p. 15,12 Thomas)

sondern einer Quelle entlehnt hat, lehrt Philon an mehreren Stellen, wo sich derselbe Schluß mit der gleichen Zuspitzung auf den Nachweis der Luftdämonen (Engel) findet. Philon bemerkt ebenfalls in Parenthese von den Feuertieren, sie fänden sich in Makedonien, d. h. er vermeidet es, seinen Lesern die heidnische Quelle zu nennen und setzt für Aristoteles dessen Heimat ein[1]). Aus der Übereinstimmung dieser zeitlich voneinander weit entfernten Autoren ergibt sich, daß der echte Beweis des Aristoteles von einem vorchristlichen, vor Philon liegenden stoischen Philosophen aus einem kosmotheologischen in ein dämonologisches Argument verwandelt worden ist. Völlig durcheinander geworfen ist beides in der parallelen Fassung bei Sextus, die ganz unbrauchbar ist[2]). Ohne näher zu untersuchen, wem die Umformung zuzuschreiben ist, kann man sich mit der Tatsache begnügen, auf die es für den bei Cicero überlieferten aristotelischen Beweis einzig ankommt: es fehlten in ihm ursprünglich nicht die Feuertiere und damit die fünf Elemente, erst der stoische Vermittler hat sie nachträglich gestrichen[3]).

[1]) Philon de gig. 2, 7—8 de plantat. 3, 12 de somn. I 22, 135, an der letzteren Stelle läßt er die Feuertiere fort. Sie sind in der umgewandelten Gestalt des Arguments bei Philon-Apuleius wirklich nur noch störend.

[2]) Sext. Emp. adv. phys. I 86 (410, 26). Hier wird sowohl bewiesen, daß in der Luft Dämonen leben, als auch daß die Sterne beseelte Wesen sind, der aristotelische und der dämonologische Beweis sind kontaminiert.

[3]) Die Quelle des Philon und Apuleius verrät sich auf den ersten Blick. Bei der Umsetzung des aristotelischen Schlusses in einen Beweis für die Existenz der Luftgeister, die sie vorgenommen hat, folgte sie Epin. 984 Dff., wo die Existenz der Sterngeister gleichfalls vorausgesetzt wird, während die der Luftwesen erst bewiesen wird. Bei Aristoteles dagegen müssen die Luftwesen empirisch bekannte *ζῷα* sein, da sonst sein Analogieschluß zusammenbricht. Es waren vermutlich die Vögel. Da paßt es nun sehr gut, daß der Autor des Apuleius gerade diese Annahme ausführlich bestreitet. Die Vögel sind ihm mit Recht *terrestre animal;* außerdem bewohnen sie nur den unteren Teil des Luftreichs, was er mit Angaben über mathematische Messungen des Olymp beweist (die Zahl der Stadien ist leider in den Handschriften ausgefallen), den kein Vogel überfliege, während die Atmosphäre weit über ihn hinaus *ab humillimis lunae anfractibus usque ad summum Olympi verticem* sich ausdehne. Diese könne doch nicht gänzlich der Bewohner entbehren. Ferner rechnet die Quelle, um statt der fünf Elemente des Aristoteles die vier stoischen herauszubekommen, die Feuertiere und die Gestirne beide als Feuerbewohner, nur trennt sie den Äther, wenn auch nicht als besonderes Element, so doch als reinste obere Feuerschicht ab. Die barocke Verschmelzung der Dämonenspekulation

In jedem Fall stammen die Feuertiere und der ganze Beweis aus einem Dialog; es ist unmöglich, die Apuleiusstelle auf die durchs Feuer fliegenden Insekten der Tiergeschichte zu deuten, wie es die Erklärer des Apuleius tun, denn das wesentliche und für den Beweis in *Περὶ φιλοσοφίας* zu fordernde, daß die Tiere im Feuer geboren sind und sich stets darin aufhalten, steht nur bei Apuleius und Philon, nicht in der Tiergeschichte. Es ist ein Zitat aus jener Schrift des Aristoteles, die von den hellenistischen Philosophen und Doxographen am stärkten benutzt wurde.

Es läßt sich aber auch noch zeigen, wie die ursprüngliche Form des Arguments in der Literatur über die Ewigkeit der Welt nachwirkt, die durch die Schrift *Περὶ φιλοσοφίας* hervorgerufen wurde. Es ist auf Schritt und Tritt zu verfolgen, wie diese Literatur ihre Waffen der Rüstkammer des aristotelischen Dialogs entnimmt. Wir nannten in diesem Zusammenhang bereits die unter Philons Namen überlieferte Schrift von der Ewigkeit der Welt, die neben dem aristotelischen Vorbild auch noch andere gute peripatetische Autoren wie Theophrast und Kritolaos heranzieht. Seit dem Erscheinen des aristotelischen Buches war die Stoa mit ihrer Lehre von der Weltzerstörung und Palingenesie hervorgetreten, und die Ansicht des Peripatos bedurfte der Verteidigung gegen die stoischen Gegengründe. Die Fassung der ohne Namensnennung verwerteten aristotelischen Argumente ist unter dem Einfluß dieser Tendenz des Verfassers, der um die Wende der christlichen Ära lebt und der damals modernen Richtung des Ausgleichs zwischen Platon und Aristoteles huldigt, vielfach verändert und man kann lange nicht alles für Aristoteles in Anspruch nehmen, was unter die Fragmente aufgenommen ist.

---

mit anschaulicher Beobachtung und exakt naturwissenschaftlichem Denken entspricht dem Bilde, das ich mir von Poseidonios mache, auf den als Quelle des Apuleius schon A. Rathke, De Apulei quem scripsit de deo Socratis libello (Berl. Diss. 1911) p. 32 geschlossen hat. Doch dieser hat nicht erkannt, daß Poseidonios in seinem Argument Aristoteles' *Περὶ φιλοσοφίας* benutzt und mit der Epinomis kombiniert hat. Reinhardts schönes Buch über Poseidonios (München 1921) ist mir gegenüber der religiös-mythischen Seite des Poseidonios viel zu skeptisch, wie er ihm auch die Feuertiere mit Unrecht abspricht. Der Einfluß der alten Akademie und des frühen Aristoteles auf Poseidonios und überhaupt auf die Stoa wird heute unterschätzt. Daß Doxogr. 432,4 dem Platon und Aristoteles nur vier Arten von Lebewesen zugeschrieben werden, ist eine der häufigen Verwirrungen dieser Schulbuchweisheit (vgl. Diels Proleg. 64).

Rose hat aber wie bei Apuleius-Philon die Feuertiere, so in unserer Schrift einen Beweis übersehen, der zwar nicht selbst aristotelisch, aber in wörtlicher Anlehnung an das 'zoogonische' Argument — um mit der Epinomis zu reden — formuliert ist. Während nach unserer Hypothese bei Aristoteles durch Analogieschluß aus den in den bekannten Elementen lebenden Wesen die Beseeltheit der im Äther kreisenden Gestirne geschlossen wurde, setzt Ps. Philon sie als bewiesen voraus und bildet den Beweis zu einer Argumentation gegen die Vergänglichkeit der Welt um: wenn alle lebenden Wesen, die sich in den Regionen der verschiedenen Elemente aufhalten, einmal untergehen sollen, die auf der Erde, im Wasser, in der Luft und im Feuer (*πυρίγονα*), so müßten nach Analogie (*κατ' ἀναλογίαν*) auch der Himmel, die Sonne, der Mond und alle Gestirne (die Lebewesen im Äther) dem Untergang geweiht sein. Das aber widerstreitet ihrer Gottheit, welche mit ihrer Ewigkeit steht und fällt[1]). Die Verquickung zweier klassischer Beweisgründe aus *Περὶ φιλοσοφίας* liegt zu Tage. Der Schluß aus der Gottheit des Himmels auf seine Ewigkeit ist mechanisch übertragen auf alle Himmelskörper, die mit wörtlicher Nachbildung der Stelle, wo Aristoteles den Himmel *ὁ τοσοῦτος ὁρατὸς θεός* nannte, *ὁ τοσοῦτος αἰσθητῶν θεῶν εὐδαίμων τὸ πάλαι νομισθεὶς στρατός* heißen[2]). Damit verquickt ist (ohne daß die Logik dadurch besser würde, die überhaupt nicht die starke Seite des Verfassers ist) der zoogonische Schluß: wenn alle Lebewesen in den bekannten vier Elementen vergehen, müssen auch die im Äther analog vergehen — ein inhaltloses Geschwätz und eine bare Selbstverständlichkeit, die man nur begreift, wenn man den Verfasser bei der Arbeit sieht, aus den berühmten Argumenten seines Vorbildes etwas scheinbar Neues, Originelles zusammenzuschmieden. Uns leistet er immerhin den Dienst, für den durch die Kritik der Cicerostelle zurückgewonnenen Beweis des Aristoteles die Feuertiere, die Fünfzahl der Elemente und den Analogieschluß zu beglaubigen, umsomehr als die Schrift Ps. Philons in anderen, offenbar aus stoischer Quelle stammenden Beweisen nur vier Elemente kennt[3]).

Es war nicht möglich das Echte unter der vielfach übermalten Überlieferung zu erkennen, ohne auf die geschichtlichen

[1]) Ps. Philon de aet. mundi 14, 45 (C. R.)
[2]) Arist. frg. 18 (33, 4 R.)
[3]) Ps. Philon de aet. mundi 11, 29

Nachwirkungen des Dialogs einzugehen. Bei den folgenden Beweisen für die Göttlichkeit der Gestirne, die Cicero anführt und die scheinbar in engerem Zusammenhang mit dem vorigen stehen, ist die Frage der Scheidung des Echten von späterer Zutat oder Umbiegung erst neuerdings aufgeworfen und vermutet worden, daß nur der letzte Beweis (§ 44), der freilich ausdrücklich als solcher bezeugt ist, aristotelisch sei[1]). Die ihn einführenden Worte *nec vero Aristoteles non laudandus est in eo, quod* ... deuten streng genommen darauf, daß das Vorhergehende dazu gehört, aber zur Not kann man sie als Rückweis auf den ersten, ebenfalls ausdrücklich dem Aristoteles zugeschriebenen Beweis deuten, dann gehört das dazwischen stehende einem anderen Verfasser und ist nur wegen seiner Verwandtschaft mit den aristotelischen Argumenten hergesetzt worden. Man glaubt darin die posidonianische Wärmetheorie zu erkennen, und nach dem vom ersten Beweis Gesagten ist stoische Übermalung gewiß nicht ausgeschlossen. Aber die einzelnen Beweise bauen sich so absichtsvoll stufenweise aufeinander auf, daß man sie ohne Not nicht auseinanderreißen soll. Der Gang des Gedankens ist folgender.

Zuerst wird gezeigt, daß der Äther nicht als einziges Element ohne Lebewesen sein könne, daß also die Sterne, die sich in ihm befinden, Lebewesen sein müssen und zwar, der Feinheit und Bewegtheit des Äthers entsprechend, Lebewesen von höchster Intelligenz und Geschwindigkeit. Führt man nämlich das Verhältnis der Elemente zur Qualität der in ihnen lebenden Wesen noch weiter durch, so besteht zwischen der geistigen Beschaffenheit der Gestirne und den vitalen Qualitäten des Äthers ein ähnliches Verhältnis wie zwischen der Intelligenz und dem Temperament der Erdbewohner und den klimatischen und Ernährungsverhältnissen ihres Wohnorts. Bewohner von Landschaften mit reiner und dünner Luft sind intelligenter und denken schneller und schärfer als solche von Gegenden mit schwerer, dichter Atmosphäre, dasselbe gilt sogar hinsichtlich der Wirkungen leichter und schwerer Nahrung auf den menschlichen Geist. Die Gestirne müssen also von höchster Intelligenz sein, weil sie in der Region des Äthers, des feinteiligsten von allen Elementen, leben und sich von den Ausdünstungen der Erde und des Meeres

[1]) K. Reinhardt, Poseidonios 228ff.

nähren, die durch den weiten Zwischenraum aufs äußerste verdünnt sind. Für die Richtigkeit dieser erschlossenen Tatsachen spricht als äußere Erfahrungsinstanz die unverbrüchliche Ordnung und Regelmäßigkeit der Gestirnbewegung. Von Natur kann sie nicht sein, denn Natur verfährt nicht wie bewußte Vernunft, aus Zufall ist sie nicht erklärbar, denn Planmäßigkeit und Konstanz schließt den Zufall mit seinem Ohngefähr und unberechenbaren Wechsel aus. Sie muß also bewußtem Plan und innerem Antrieb entspringen. Im letzten Beweis steigert sich dieser Gedankengang zu dem Nachweis, daß wie die Ordnung und Konstanz Plan und Vernunft, so die Kreisförmigkeit der Umlaufbahnen den freien Willen handelnder Wesen voraussetze, da die Körper sich von Natur nur in gerader Linie nach unten oder oben bewegen und eine Einwirkung überlegener äußerer Gewalt nicht in Betracht komme.

Als aristotelisch ist ausdrücklich der Satz des ersten Beweises bezeugt, es sei absurd, daß in allen übrigen Elementen Lebewesen vorkommen, nicht aber im Äther, dem zur Erzeugung animalischen Lebens geeignetsten Element. Das Lebenspneuma ist nach Aristoteles dem Ätherelement der Gestirne analog, das die Lebenswärme in reinster Form enthält[1]). Der Vitalismus der angeblich stoischen Wärmelehre des Beweises hat seinen Ursprung in der aristotelischen Pneumalehre, die den geschichtlichen Keim der stoischen Ansicht enthält. Die Hypothese der Bewegung der Gestirne durch Seelen wird hier sorgfältig bis in die äußersten Konsequenzen durchdacht, und gerade an der Art, wie der Urheber des Beweises mit der halb mythischen Anschauung der platonischen Sternseele Ernst macht und die Kategorien der Psychologie, Zoologie und Physik energisch auf sie anwendet, erkennt man den jungen Aristoteles. Er ist pietätvoll und dogmatisch befangen genug, an der Realität jener Vorstellung nicht zu rütteln, aber je ernster er sie nimmt, je mehr er sie scharfsinnig preßt, umso schneller wird er von ihr loskommen. Die Lehre vom Einfluß des Klimas und der Nahrung auf Geist und Körper der Menschen ist platonisch und erinnert wörtlich an eine Stelle der Gesetze. Auch die Epinomis bringt die stoffliche Beschaffenheit der Erdgeschöpfe mit der Ungeord-

[1]) Arist. de gen. an. *B* 3, 736 b 29

netheit und Unvernunft ihrer Bewegung, den ätherischen Stoff der Gestirne mit ihrer körperlichen Schönheit und geistigen Vollkommenheit in ursächlichen Zusammenhang, wobei sie entweder Aristoteles' eben erschienenem Werk folgt oder gemeinsame akademische Ansicht wiederspiegelt [1]).

In *Περὶ φιλοσοφίας* wird die Analogie näher durchgeführt die reinste Atmosphäre umgibt die Gestirne und ihre Nahrung sind die feinen Ausdünstungen der Erde und des Meeres, eine physikalische Lehre, die schon alt war und die Aristoteles später aufgegeben hat. Hier hat er sie noch als Stütze seiner Vorstellung von den himmlischen Lebewesen und ihrem physiologischen Lebensprozeß verwertet. Von hier hat Kleanthes sie mit der ganzen früharistotelischen Theologie übernommen und sie in der Stoa heimisch gemacht [2]).

Auch der Beweis der Beseeltheit der Gestirne aus der Regelmäßigkeit und Ordnung ihrer Bewegungen findet sich in der Epinomis, etwas wortreicher aber weniger dialektisch zugespitzt, und zwar wie bei Aristoteles im unmittelbaren Anschluß an die Zoogonie. Wir müssen aus dieser bisher nicht beachteten Parallele den Schluß ziehen, daß Philippos und Aristoteles beide die geltende akademische Lehre vortragen [3]). Die aristotelische Fassung ist direkt durch Platon angeregt. In den Gesetzen [4]) liest man am Anfang des Beweises für die Beseeltheit der Sterne: Etliche sagen wohl, aller Dinge Werden jetzt, einst und in Zukunft geschehe entweder durch Natur oder durch bewußtes Hervorbringen oder

[1]) Plat. Leg. V 747 D Epin. 981 E

[2]) Meteor. *B* 2, 354 b 33 ff. wendet er sich gegen die physikalische Theorie, die Sonne nähre sich von den Ausdünstungen des Meeres. Sie muß recht alt gewesen sein, da einige Physiker ihr zufolge die Sonnenwende naiv als ein Wechseln des „Futterplatzes" erklärten. Dem Aristoteles lag die Ansicht nicht so fern, mochte er auch die anthropomorphe Erklärung der *τροπαί* belächeln, da sich nach ihm das Warme vom Feuchten nährt (z. B. Metaph. *A* 3, 983 b 23). Wenn er ihren Vertretern vorwirft, sie hätten nicht nur für die Sonne, sondern ebenso für die Gestirne sorgen sollen (355 a 19), so ist das eben die Konsequenz, die er selbst in *Περὶ φιλοσοφίας* einst gezogen hatte. Von dort hat Kleanthes (Cic. n. d. II 15, 40 frg. 504 Arnim) die Anschauung übernommen, doch hat er auch die Erklärung der Sonnenwende sich angeeignet (n. d. III 14, 37 frg. 501 Arnim). Die stoische Physik bietet mehrfach, verglichen mit der von Aristoteles erreichten Stufe, Beispiele eines solchen Atavismus: Verschmelzung früharistotelischer Kosmotheologie mit voraristotelischer Physik.

[3]) Epin. 982 A ff. [4]) Plat. Leg. X 888 E ff.

Zufall. Die Elemente und die aus ihnen hervorgegangenen Dinge, Erde, Sonne, Mond und Sterne, seien sämtlich von Natur und durch Zufall, und nichts von ihnen sei durch bewußtes Hervorbringen, denn sie seien ganz und gar ohne Seele. Die Physiker, die Platon bekämpft, verstehen unter Natur dasselbe, was in dem aristotelischen Beweise darunter gemeint ist, der sie, von derselben Dreiteilung ausgehend, mit ihren eigenen Waffen schlägt: ein geist- und seelenloses stoffliches Aggregat. Platon stellt umgekehrt die Seele als Prinzip des Werdens voran und fordert daher einen neuen Naturbegriff[1]). Es gibt aber bei Aristoteles unzählige Stellen, wo der einmal üblich gewordene niedere Naturbegriff ungescheut verwandt wird, wie gleich in dem nächsten Beweis die Tendenz des Feuers und der Luft nach oben, die der Erde und des Wassers nach unten eine Bewegung von Natur genannt wird. Die Dreiteilung alles Werdens in natürliches, zufälliges und absichtlich hervorgebrachtes findet sich auch im Protreptikos des Aristoteles. Die Methode selbst, durch Ausschluß aller übrigen Möglichkeiten eine bestimmte als zutreffend zu erweisen, hängt mit der spätplatonischen Einteilungsdialektik zusammen und ist für Aristoteles charakteristisch.

Sie ist auch in dem letzten Beweise angewandt, der zu dem vorangehenden eine feinere Nuance hinzufügt und ausdrücklich als aristotelisch bezeugt ist. Alle Bewegung ist entweder von Natur oder durch Gewalt oder durch freien Willen. Die Bewegung der Körper geht, soweit sie von Natur ist, immer geradlinig nach oben oder unten, aber nicht im Kreise wie die der Himmelskörper. Auch durch äußere Gewalt ist die kreisförmige Bewegung nicht zu erklären, denn welche Gewalt ist größer als die jener gewaltigen Körper? Es bleibt für sie also nur die Bewegung durch freien Willen übrig. Auch diese Folgerung hat ihre Parallele in der Epinomis, wo von einer vollkommensten Willensüberlegung (*ἀρίστη βούλευσις*) der Gestirnseelen die Rede ist[2]). In ihr ist die Unwandelbarkeit der Ananke verankert, die die Umläufe der Gestirne lenkt. Ihre Vollkommenheit besteht in der mathematischen Idealform der kreisförmigen Umlaufbahn, die der Gestirngeist denkt und zugleich will. Er kann aber niemals sein Wollen ändern, weil jede wahre Vollkommenheit die

[1]) Plat. Leg. X 892C, 891C [2]) Epin. 982C

Tendenz zur Verschlechterung ausschließt. Der Gestirnwille ist das denknotwendige Substrat des Gesetzes, das der Geist des Gestirns dem Stoffe aufzwingt[1]). Eine Überlegung, die zum Zweck des Handelns angestellt wird, setzt den freien Willen voraus. Insofern ergänzt der Begriff der vollkommensten Überlegung in der Epinomis sich genau mit dem aristotelischen der Freiwilligkeit: sie sind zusammengehörige Glieder ein und desselben Gedankengebäudes[2]). Die Lehre von der Freiwilligkeit der Sternbewegungen, die den Anschauungen des späteren Aristoteles so offen widerspricht, hat die Leugner seiner Entwicklung zu den verzweifeltsten Vermutungen und Kunstgriffen veranlaßt, alles soll nur das tollste Mißverständnis der Quelle durch Cicero sein[3]). Es lohnt nicht, diese Abenteuerlichkeiten im einzelnen zu bekämpfen, denn soviel dürfte aus der Analyse der Sternseelentheorie deutlich geworden sein: man müßte diese Zwischenstufe der Entwicklung des Philosophen mit ihren einzelnen Zügen fast *a priori* rekonstruieren, wenn sie uns nicht so unanfechtbar überliefert wären.

Nun tun wir aber durch den letzten Beweis noch einen tiefen Einblick in die Genesis der aristotelischen Himmelsphysik, der Lehre vom Äther. Daß der Äther in dem Dialoge bereits

---

[1]) Epin. 982B

[2]) Freiwillig ist die Sternbewegung, insofern sie auf bewußtem Wollen (*προαίρεσις*) beruht, dieses setzt aber nach Eth. Nic. *Γ*5 die Überlegung voraus, es ist *βουλευτικὴ ὄρεξις*. Eth. *Γ*5, 1112 a 21 bestreitet Aristoteles ausdrücklich, daß es eine *βούλευσις περὶ τῶν ἀϊδίων* geben könne, lehnt also seine frühere Lehre vom Gestirnwillen ab. Nur der Ausdruck *πράττειν* von den Bewegungen der Himmelskörper erinnert in der späteren Periode noch an die einstige Anschauung. Mit der früharistotelischen Lehre vom wissenden Willen der Gestirne darf man nicht die Anschauung verwechseln, daß Gott, die höchste Zweckursache, die Welt vermöge einer *ὄρεξις* bewegt, die alle Dinge zu ihm hinstreben läßt (vgl. Zeller, Phil. d. Griech. Bd. II 2³ 375 A. 3). Diese Ansicht des Aristoteles bedeutet weder, daß die Materie ein selbständig wirkendes Prinzip sei, das nach der Form strebe, noch setzt sie eine Beseelung aller Dinge einschließlich der unorganischen Welt voraus. Nach Aristoteles strebt jedes Ding, sein *ἔργον* vollkommen zu leisten (*ἀποδιδόναι*). Hierin besteht sein *καλόν*. Und durch dieses hängt es wieder mit allen anderen Dingen zusammen (vgl. Metaph. *Λ* 10 *πάντα . . . συντέτακταί πως*). In ihrem Zusammenwirken bilden sie die *τάξις* der Welt, deren *τέλος* Gott, das höchste Vollkommene, ist. Jedes Ding strebt also nach Gott, insofern es sein eigenes *τέλος* realisiert.

[3]) Bernays, Die Dialoge des Aristoteles 104

vorausgesetzt wird, ist oben bewiesen worden. Man könnte sonst fast daran zweifeln, wenn Aristoteles nur die gerade Bewegung der schweren Körper nach unten und die der leichten Stoffe nach oben 'natürlich' nennt, die kreisförmige siderische Bewegung dagegen nicht aus der stofflichen Beschaffenheit, sondern aus dem freien Willensentschluß der Gestirne herleitet. Umgekehrt lehrt er in der Schrift vom Himmel, daß es fünf Stoffe gebe und jedem dieser Stoffe eine bestimmte Art von Bewegung von Natur entspreche, der Erde und dem Wasser die nach unten, der Luft und dem Feuer die nach oben, dem Äther die kreisförmige[1]). Er nennt ihn geradezu den kreisläufigen Körper, rechnet also diese Beschaffenheit zum Wesen des Äthers. Auch hier ist es eine verzweifelte Methode der Leugner seiner Entwicklung, die Darstellung in *Περὶ φιλοσοφίας* einfach in ein poetisches Spiel aufzulösen[2]). Dazu ist doch von Aristoteles zu viel Scharfsinn und Ernst auf die Beweise verwendet worden, und man sieht scheinbar nicht ein, daß die beiden Ansichten sich gegenseitig ausschließen. Die Ableitung der Kreisbewegung aus der stofflichen Natur des Äthers zeigt die Absicht, alle Bewegungserscheinungen aus den natürlichen Gesetzen des Stoffs restlos zu erklären. Dies wird nur möglich um den Preis einer

---

[1]) Arist. de caelo *A* 2—3

[2]) Wenn Bernays a. O. 104 sich nicht vorzustellen vermochte, Aristoteles könne in dem Dialoge *Περὶ φιλοσοφίας* den Grundgedanken seiner Kosmologie (gemeint ist wohl die Ableitung alles Geschehens aus 'natürlichen' Ursachen) so gänzlich verleugnet und sich so rückhaltlos 'der volkstümlich anthropomorphisierenden Vergötterung der Himmelslichter' angeschlossen haben, so ist ein solches Fehlurteil nur zu einer Zeit erklärlich, wo man sich um Platons Gesetze und die Epinomis nicht genug kümmerte und Zellers Athetese der Gesetze noch nachwirkte. Mit dem naiven Volksglauben an Helios und Selene hat Platons Gestirnbeseelung nichts zu tun. Die Ableitung der Kreisbewegung der Gestirne und des Himmels aus einer nicht stofflichen Ursache war für einen Platoniker doch das Nächstliegende, da Platon sich den *νοῦς* als eine kreisförmige Bewegung dachte und die neue Entdeckung der mathematischen Regelmäßigkeit und Einfachheit in den Kreisläufen der Himmelskörper die Annahme nahelegte, daß ein mathematischer Verstand sie bewege, vgl. Plat. Tim. 34 A, 37 C u. ö. Nach dem Timaios teilen sich *νοῦς* und *ἀνάγκη* in die Schöpfung des Kosmos (47 E). Aristoteles bekämpft de an. *A* 3, 406 b26 ff. eingehend die Ansicht von der kontinuierlichen Kreisbewegung des *νοῦς*. Die Preisgabe dieser platonischen Lehre und die Wandlung der psychologischen Auffassung der *νόησις* mußte den Sturz der Lehre von den immanenten Gestirnseelen nach sich ziehen.

doppelten Physik, einer irdischen und einer kosmischen. Die letztere kennt nicht die irdischen Gravitationsgesetze. Erst die moderne Physik hat diese doppelte Buchführung wieder abgeschafft. Sie war aber wissenschaftlich doch ein Fortschritt gegenüber dem Versuch des früheren Aristoteles und der Akademie, die Frage nach dem Verhältnis des mathematischen Gestirngesetzes — die Epinomis spricht tatsächlich von einer gesetzgebenden Funktion[1]) des Gestirnwillens — zum trägen Stoff durch Hineintragung psychophysischer Analogien im anthropomorphen Sinne zu lösen. Wir erkennen jetzt, daß der Äther ursprünglich nicht zu dem Zweck angenommen worden sein kann, die Himmelsbewegung aus der Natur des Stoffs der Gestirnkörper zu erklären, sondern aus anderen Überlegungen entsprungen ist. Er war als Hypothese schon vorhanden, ehe er mit der Eigenschaft der Kreisläufigkeit ausgestattet wurde. Den Anstoß zu der Hypothese gaben offenbar die exakten modernen Berechnungen der eudoxischen Schule und des Philippos von Opus über die Größe und Entfernung der Sonne, des Mondes und der übrigen Himmelskörper. Die alte physikalische Anschauung, der obere Weltraum und die Gestirne beständen ganz aus Feuer, ließ sich jetzt nicht mehr halten, denn bei der Kleinheit der Erde und der unendlichen Ausdehnung des Weltraums wäre das Verhältnis der Elemente durch die Masse des Feuers gestört, ja alle anderen Elemente von ihm verzehrt worden. Die neuen Entdeckungen hätten also die Lehre von der Verwandlung der Elemente ineinander umgestürzt und damit eine der Grundlagen der damaligen Kosmologie zerstört[2]). Später hat Aristoteles dann auf der Ätherhypothese eine kosmische Physik ohne Sternseelen und mythische Zutaten aufgebaut. Im ersten Buch vom Himmel, das mit der neuen Ätherlehre wirkungsvoll beginnt, finden wir jetzt die spätere Ansicht ausführlich entwickelt, es dürfte aber nicht zu kühn sein, wenn man behauptet, daß die Vorlesung von Aristoteles später überarbeitet worden ist und ihrem Grundstock nach in die Periode gehört, wo die Ätherhypothese noch neu war. Dazu stimmt es auch, daß der Inhalt sich fast nur um die spätplatonische Kosmologie dreht und sich mit ihr auseinandersetzt, teilweise sogar

[1]) Epin. 982 B *ἄρχουσα ἀλλ' οὐκ ἀρχομένη νομοθετεῖ* (scil. *ἡ ψυχῆς ἀνάγκη νοῦν κεκτημένης*).

[2]) Arist. meteor. *A* 3, 339 b 2 ff., besonders 340 a 1 ff.

noch ganz theologisch gefärbt ist und größere Partien dem dritten Buch *Περὶ φιλοσοφίας* wörtlich entnimmt.

Die Lehre von den Gestirngöttern und von der Göttlichkeit des Kosmos d. h. des Himmels, die in dem aristotelischen Dialog erst ihre volle Durchbildung erhalten hat, ist wie die platonische Kosmologie der dauernde Ausdruck der großen geistigen Erregung, in die die philosophische Welt des 4. Jahrhunderts durch die Entdeckungen der neueren Astronomie versetzt wurde. Die Hypothese der Kreisförmigkeit und vollkommenen Gesetzmäßigkeit der Umläufe der Planeten und der periodischen Wiederkehr der ursprünglichen Gesamtkonstellation in dem großen Weltjahr[1]) rückte den Grundgedanken Platons, den der Herrschaft des Geistes und der Ordnung über die materiellen Erscheinungen der Sinnenwelt, in das überraschendste Licht und eröffnete fruchtbare Beziehungen zwischen Philosophie und Tatsachenforschung. Der erste großartige Versuch, die 'Herrschaft der Vernunft' über den Stoff zu erklären, ist die Sternseelenlehre, die über das Erklärungsbedürfnis der Naturwissenschaft zwar weit hinausgeht, aber dem Weltanschauungstrieb durch ihren Seelenmythos ungeahnte Quellen erschließt. Es ist klar, daß für Platon an dieser Anschauung das mythisch-spiritualistische Element von überwiegender Bedeutung war, während sie dem jungen Aristoteles mehr deshalb zusagte, weil die Spekulation, deren unlösbaren Fragen der menschliche Geist doch nicht dauernd aus dem Wege gehen kann, sich hier auf feste, wenngleich nicht eindeutige Erfahrungstatsachen stützen konnte. So ist beider Anschauung inhaltlich gleich, aber aus den streng gefügten Argumentationen des Aristoteles weht ein neuer wissenschaftlicher Geist, für den auch der an Gefühlswerten überquellendste Mythos nur Stoff ist für methodische Untersuchung und der sich vor allem in seiner geradezu unersättlichen Lust am Beweisen offenbart. Liest man dieselben Dinge in der Darstellung der Epinomis, die in mystisch erbaulichem Genusse des Religiösen und Geheimnisvollen an der völlig dogmatisch hingenommenen platonischen Himmelslehre schwelgt, so

[1]) Arist. frg. 25, wo vom 'großen Jahr' geredet wird, ist freilich kaum mit Recht von Rose unter die Bruchstücke des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* eingereiht worden, da Tac. dial. 16, 10 ff. seine Erwähnung im Hortensius des Cicero bezeugt. Dieser entnahm sie vermutlich seiner Hauptquelle, dem aristotelischen Protreptikos. Für uns ist die Zugehörigkeitsfrage in diesem Fall ohne Belang.

spürt man es noch deutlicher, daß es nur die Wahl zwischen scholastischer oder wissenschaftlich-kritischer Realisierung des platonischen Mythos gab. Platon selbst hat sich so verstanden und den Schülern das Recht gegeben, diesen realistischen Maßstab an ihn anzulegen, wenn er seinen Mythos als Hypothese neben anderen gleich möglichen einführte[1]). Aber welcher große Denker hat sich selbst richtig verstanden? Absolut verständnislos ist auch der alte Streit, ob Aristoteles den Platon verstanden habe. Er ringt mit ihm, scheinbar auf gleichem Boden stehend, um die bessere Erkenntnis, aber er überwindet ihn nicht, indem er ihn widerlegt, sondern indem er allem Platonischen, das er berührt, den Stempel seines Wesens aufdrückt.

Das gilt auch von dem zweiten Hauptstück des Dialogs, der Religionsphilosophie. Denn Aristoteles war in jenem Werk nicht nur der Schöpfer der hellenistischen Theologie[2]), sondern auch der Urheber einer verstehenden und doch zugleich objektiven Betrachtung des religiösen Innenlebens, für die das Altertum noch keinen Namen und keine selbständige Disziplin neben der Metaphysik hatte. Sie hat sich erst in neuerer Zeit unter dem Namen Religionsphilosophie selbständig gemacht. Auch diese geistesgeschichtlich unermeßlich wichtige Seite des frühen Aristoteles

---

[1]) Plat. Leg. X 898 E

[2]) Was sich bei ihm unter diesem Namen als selbständige Disziplin herausbildet, wächst zwar inhaltlich aus dem Weltbild des späteren Platon hervor. Aber in der Gründung einer Sonderdisziplin spricht sich eine gespannte Konzentration des Gemütes auf das Problem des Gottesbegriffs aus, die etwas vollkommen Neues bedeutet und die für die hellenistische Philosophie Epoche macht. Auf der aristotelischen baut die stoische Theologie weiter. Sie hat zwar in ihrem monistischen Streben den transzendenten Gott des Aristoteles aufgegeben, aber die inhaltliche Übereinstimmung ist nicht das Entscheidende für die Abschätzung seiner Nachwirkung; entscheidend ist die ganze innere Haltung der neuen Zeit gegenüber dem theologischen Problem und die Stellung, die ihm im Mittelpunkt der gesamten Philosophie eingeräumt wird. Erst um die Wende der christlichen Zeitrechnung kommt die aristotelische Theologie mit ihrer schroffen Scheidung des höchsten Gottes von den Gestirngöttern inhaltlich zu voller Wirkung. Diese Zeit verlangte nach einem *deus exsuperantissimus*, der in erhabener Ferne, hoch über dem Lauf dor Sterne thronend, unsichtbar die Welt lenkt. Aristoteles begann jetzt stark auf den Platonismus zurückzuwirken und verband sich teils mit orientalischem Gottesglauben, teils mit der sog. negativen Theologie, in der das Gotteserlebnis des hellenistischen Ostens, des christlichen wie des heidnischen, gipfelt.

hat man bis heute übersehen oder vernachlässigt, vielleicht weil es das konventionelle Bild gestört hätte, das man sich von dem reinen Begriffsmetaphysiker und Intellektualisten gemacht hatte, wenn es sich gezeigt hätte, daß hinter der dialektischen Arbeit des Verstandes als innere Triebkraft eine lebendige Religion steht, die alle Poren des logischen Organismus seiner Philosophie atmend durchdringt. Die Geschichte der Religionsphilosophie, im modernen Sinne dieses Wortes, muß von den Sophisten und ihren ersten großen Anläufen ausgehen, Wesen und Ursprung der Religion psychologisch zu erklären. Allein der Rationalismus vermag doch stets nur eine kleine Strecke weit auf diesem Wege vorzudringen, es fehlt ihm für die Erscheinungen des religiösen Lebens das verwandte Organ. In ihr klassisches Zeitalter tritt die Religionsphilosophie erst mit dem jungen Aristoteles und der spätplatonischen Akademie. Hier waren die beiden wesentlichen Bedingungen für eine zugleich psychologisch nacherlebende und religiös produktive Religionsbetrachtung gegeben: gesteigerter theoretischer Sinn für alle Phänomene des Geistes begegnete der aus Platons mythenbildender und symbolischer Gestaltungskraft erwachsenen, frische religiöse Quellen erschließenden Andacht einer Gemeinde, die ein das gesamte Leben umwertendes, neues Gefühl durchdrang. Es ist eine Tatsache, mag die herrschende Philosophiegeschichte sie auch ignorieren, daß aus diesem Kreise fast der ganze Gedankenbestand der späteren und heutigen Religionsphilosophie hervorgegangen ist.

Vor allem handelt es sich um die theoretische Begründung und um die natürlichen Quellen der inneren Gewißheit hinsichtlich der religiösen Gegenstände, um die Realität des Göttlichen. Für das naive religiöse Bewußtsein ist das überhaupt kein Problem. Es wird zum Problem erst durch die Auflösung des Volksglaubens und durch die besondere Einstellung der Wissenschaft zur Vorstellungswelt der Religion. Nun beginnt das Zeitalter der Gottesbeweise. Denn nachdem der Siegesrausch der Kritik über ihr rationalistisches Zerstörungswerk rasch verflogen ist, sucht das heimatlos gewordene, doch unausrottbare religiöse Gefühl Stütze und Halt bei seinem Sieger. Die xenophontischen Gottesbeweise sind aus diesem rationalistischen Bedürfnis geboren. Für Platon in seiner Blütezeit gab es eine religionsphilosophische, objektiv theoretische Haltung gegenüber der Gottesfrage zunächst nicht.

Er war selbst ein Schöpfer neuer Welten, die nur in frommer Schau betreten wurden. Die Idee des Guten gab nicht nur dem Staat des Platon ein ewiges Ziel, sondern sie wurde für ihn auch zum Symbol eines neuen Gottesgefühls. Sie war selbst Religion. Mit der platonischen Philosophie ist die Religion in das Stadium der Spekulation, die Wissenschaft in das der religiösen Ideenschöpfung getreten. Erst beim späten Platon finden wir die Reflexion über die Wurzeln des Glaubens und über seine Vereinbarkeit mit der Wissenschaft der Natur. Die Priorität der Seele vor dem Körper, des Geistes und der gesetzlichen Ordnung vor dem blinden Stoff sind die beherrschenden Gedanken in Platons Alterstheologie. Der mechanisch-kausale Naturbegriff der jonischen Physik weicht einer Auffassung, die alles aus seelischen Kräften ableitet und für die wieder ‘alles voll von Göttern’ ist[1]).

Erst bei dem jungen Aristoteles tritt der eigentliche Gottesbeweis auf. Er zuerst begründete im dritten Buch *Περὶ φιλοσοφίας* das Dasein eines höchsten Wesens durch Beweise in streng syllogistischer Form und gab damit dem Problem jenen apodiktisch zugespitzten Ausdruck, der den Scharfsinn der religiösen Denker aller späteren Jahrhunderte zu immer neuen Versuchen angestachelt hat, das Erlebnis des Überschwenglichen auch dem Auge des Verstandes sichtbar zu machen. ‘Man kann behaupten, daß es in jeglichem Bereiche, wo es eine Stufenreihe, ein Höher oder Niedriger bezüglich der Vollkommenheit gibt, notwendig auch ein schlechthin Vollkommenstes gibt. Da es nun unter dem, was ist, eine solche Abstufung von Dingen höherer und geringerer Vollkommenheit gibt, so gibt es auch ein allervollkommenstes Seiendes, und dies dürfte das Göttliche sein’[2]). Wir stoßen hier auf die Wurzel des ontologischen Beweises, der aber, der aristotelischen Physik gemäß, mit dem teleologischen verbunden ist. In jeder Reihe vergleichbarer Gegenstände von graduell verschiedenem Wert gibt es ein Vollkommenstes, ein Maximum, auch dort, wo es sich nicht um bloß gedachte Stufenfolgen, sondern um die Vollkommenheitsstufen des Seienden handelt. In der Natur, die für Aristoteles von innen wirkende Form und bildende Zweckkraft ist, ist alles Stufung, Beziehung

[1]) Plat. Leg. X 899 B, Epin. 991 D

[2]) Frg. 16 R. Bei den großen Scholastikern kehrt der Beweis wieder als *argumentum ex gradibus*.

jedes Niederen auf ein Höheres, Herrschendes. Diese teleologische Ordnung ist für ihn ein empirisch erweisliches Naturgesetz. Es gibt daher im Reich des Seienden d. h. der realen Formen der Natur ein Vollkommenstes, das naturgemäß auch reale Form sein muß und als höchste Zweckursache Prinzip alles anderen Seins ist. In diesem Sinn ist der Schlußsatz zu verstehen, daß das vollkommenste Sein mit dem Göttlichen identisch sein dürfte. Innerhalb der aristotelischen Auffassung der Natur als streng abgestuften Formenreichs behält der Schluß seine Gültigkeit und hält sich von dem Fehler frei, das Sein des vollkommensten Wesens wie die Späteren als in dem Begriffe der Vollkommenheit schon enthaltenes Prädikat zu fassen, das man ohne Hülfe der Erfahrung rein analytisch aus diesem Begriff gewinnen könne. Die Form aller realen Formen muß selbst notwendig real sein. Indem Aristoteles sie mit dem Göttlichen gleichsetzt, beweist er natürlich nicht die Realität der populären Gottesvorstellung, sondern deutet diese wie alles Menschliche dem Wandel unterworfene Größe neu aus dem Geist der teleologischen Welterklärung. Neben diesem Beweis werden auch die aus den Lehrschriften bekannten Beweise aus der Ewigkeit der Bewegung und aus der Notwendigkeit, einen Abschluß in der Reihe der Ursachen zu setzen, um dem Fortgang der Kette ins Unendliche zu entgehen, in dem Dialoge nicht gefehlt haben. Es war der erste grandiose Versuch, das Gottesproblem auf der Grundlage eines festen Systems der Naturerklärung und mit dialektisch stringenten Schlüssen wissenschaftlich zu bewältigen. Die Aufgabe war dem Aristoteles gestellt, aber nur der größte logische Architekt aller Zeiten durfte wagen, den ganzen Ertrag seines unermeßlichen Ringens in diese paar einfach klingenden Sätze zu bannen. Nur ist es nicht erlaubt, sie aus dem Zusammenhang der aristotelischen Physik herauszulösen und für sich zu betrachten. Sie sind der notwendige Abschluß eines bis ins Detail durchgebildeten eidologischen Natursystems und geben uns die Gewißheit, daß die Physik im Prinzip vollendet war, als Aristoteles den Dialog verfaßte. Sie ist also noch auf dem Boden der Akademie entstanden.

Aber Aristoteles ging in seinem Werk auch den psychologischen Quellen des Gottesglaubens nach, nicht aus kühler wissenschaftlicher Neugier, sondern um andere nacherleben zu lassen, was er selbst erlebt hatte. Er war sich also klar bewußt,

daß auch die genialste Logik niemals an die unwiderstehliche Kraft der inneren Überzeugung heranreicht, die dem dämonischen Ahnen der Seele entspringt[1]). Kein antiker Mensch hat über die gefühlsmäßige, erlebnishafte Seite alles religiösen Lebens schönere und tiefere Worte gesprochen als Aristoteles in jenen Jahren, wo das religiöse Problem noch im Mittelpunkt seines Denkens stand. Von dem Gefühl der Ehrfurcht vor dem, was höher ist als der Mensch, sprach er im Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, wo er sich anschickte, von der Gottheit der Gestirne zu reden. Er erkannte die innere Sammlung als das Wesen aller religiösen Andacht[2]). Wie wir in einen Tempel nur mit gesammelten Gefühlen zu treten wagen, so, fordert er, sollen wir auch den Tempel des Kosmos andächtig betreten, wenn wir die Gestirne und ihre Natur untersuchen. Die Worte sollten wohl vorbereiten auf die Anklage der Gottlosigkeit, die er dann gegen die Leugner der Göttlichkeit und Unzerstörbarkeit des Himmels und der Gestirne richtete[3]). Am Schluß der Schrift vom Gebet hieß es: Gott ist Geist, wenn er nicht etwas Höheres ist als der Geist. Was soll der Sinn einer Abhandlung über das Gebet gewesen sein, wenn nicht der Nachweis, daß es eines Philosophen nicht unwürdig sei, betend der Gottheit zu nahen, wenn man beherzige, daß Gott Geist oder höher als alle Vernunft ist und daß nur im Geiste ein Sterblicher an seine Sphäre rührt[4]). Weder Kant noch

[1]) Auch de caelo *B* 1,284 b3 spricht er von dem Zusammenwirken wissenschaftlicher Spekulation und innerer, auf dem unmittelbaren Gefühl beruhender Gottesahnung (*μαντεία περὶ τὸν θεόν*), hält beides also deutlich auseinander. Platon war vermutlich der erste, der den Begriff des inneren *μαντεύεσθαι*, den schon die Dichter von der Voraussicht äußerer Geschehnisse gebrauchten, in philosophischem Sinne umgeprägt hat, als ein Ahnen nicht des Zukünftigen, sondern verborgener, tieferer Zusammenhänge. Erst Aristoteles schließlich wendet ihn auf das Problem von Wissen und Glauben an, und macht aus Wissen und Ahnen zwei einander kommensurable, zusammenwirkende Arten des religiösen Bewußtseins. [2]) Frg. 14 R. [3]) Vgl. oben p. 142

[4]) Arist. frg. 49 R. Die starke Hervorhebung der Transzendenz Gottes am Schluß einer Schrift Über das Gebet muß logischerweise die Anwendung dieser Erkenntnis auf das Problem: wie soll man beten? zum Ziel gehabt haben. Die Anbetung im Geist und in der Wahrheit ist eine auf dem Boden der platonischen Gemeinschaft erwachsene Forderung, durch die der philosophische Geist Attikas dem Menschen des 4. Jahrh. die Religion wiedergegeben hat. Daß das Johannesevangelium (4, 24) ihr einen veränderten Gehalt gab, indem es anstelle des *νοῦς* das *πνεῦμα* setzte (sicher ohne literarische Kenntnis des Aristoteles), ändert nichts an der geistesgeschichtlichen Bedeutsamkeit dieses Faktums.

Schleiermacher haben die Grenzlinien zwischen Wissen und Glauben, Verstand und Gefühl schärfer gezogen als der Urheber der spekulativen Gottesbeweise in dem klassischen Ausspruch: Wer die Weihen empfängt, soll nichts mit dem Verstand begreifen (*μαθεῖν*), sondern innerlich etwas erleben (*παθεῖν*), und so in einen bestimmten Zustand des Inneren versetzt werden, vorausgesetzt, daß es dieses Zustands überhaupt fähig ist[1]). Nicht zufällig knüpft die Formulierung dieser bahnbrechenden Erkenntnis an die Mysterienreligion an. In der Kultreligion der alten Götter fehlte es an jenem persönlichen Verhältnis des Frommen zur Gottheit, das die Mysterien schon durch ihre Exklusivität in den Vordergrund rückten und das durch die Grade der Weihen und den Unterschied der Inbrunst, mit der die einzelnen Gläubigen sie empfingen, genährt wurde. Auf diesem seelischen Faktor aber, nicht auf der 'geistigen Bedeutung' ihres Inhalts beruhte das leidenschaftliche Interesse, das alle religiös lebendigen Kreise schon seit dem Ende des 5. Jahrh. den Mysterien entgegenbrachten. Wie häufig geben Sprache und Symbolik der Mysterien dem Ausdruck der neuen Religiosität bei Platon und in den aristotelischen Jugendwerken erst Farbe und Gestalt. Die an den Mysterien gewonnene Einsicht, daß Religion für den Philosophen nur als persönliche Andacht und Ehrfurcht, als Erlebnis einer besonderen, dafür empfänglichen Natur, als geistiger Verkehr der Seele mit Gott möglich sei, bezeichnet geradezu die Ära der Herrschaft eines neuen religiösen Geistes. Die Wirkung dieser Gedanken auf den Hellenismus und die sich bildende Geistesreligion ist unabschätzbar.

Aus zwei Quellen leitet Aristoteles die subjektive Gottesgewißheit her: aus dem Erlebnis der dämonischen Macht der Seele, die in den Augenblicken, wo sie sich vom Körperlichen freimacht, im Schlaf oder beim Nahen des Todes, ihre 'eigentliche Natur' annimmt und hellseherisch die Zukunft durchdringt, und aus dem Anblick des gestirnten Himmels[2]). Diese Ableitung ist nicht historisch zu verstehen, sie bezieht sich nicht auf die Menschen der Urzeit, sondern faßt prägnant die beiden großen Wunder zusammen, die kein Verstand der Verständigen erklärt, den unauflösbaren Rest im Exempel des physikalischen Rationalis-

[1]) Frg. 15 R. [2]) Frg. 10 R.

mus. In der Akademie hatte man der Mantik und dem irrationalen, dunkleren Teil des Seelenlebens immer ein erhöhtes Interesse entgegengebracht, dort war auch der Ursprung des überschwenglichen, religiösen Kosmoserlebnisses. Es war nichts anderes als das religiöse Weltgefühl des platonischen Kreises, was Aristoteles hier auf eine Formel brachte. Aber auch diese lehnt sich an Platons Vorbild an. Er leitet in den Gesetzen den Gottesglauben aus den selben zwei Quellen her, aus dem immer neu strömenden Sein (*ἀέναος οὐσία*) des seelischen Innenlebens und aus dem Anblick der ewigen Ordnung der Gestirne[1]). Es gibt keine Formel, die den religiösen Gehalt des Platonismus in seiner zeitlosen Wahrheit, frei von allen wandelbaren dogmatischen Bestandteilen, treffender ausdrückte. Immer wieder in der Geschichte des Geistes taucht sie auf als Symbol für die letzte, unangreifbare Position des Geistes gegenüber der hoffnungslosen Gewalt der Materie und des Zufalls. Man erinnert sich der Worte Kants am Beschluß der Kritik der praktischen Vernunft: Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt, der bestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Die Umgestaltung des ersten Grundes, des ewig strömenden Seins der Seele, wie es bei Platon heißt, in das moralische Gesetz, ist für den Unterschied des platonischen und kantischen Geistes charakteristisch, wenn auch der Ursprung dieser Änderung auf stoischen Einfluß zurückzuführen ist. Kant spricht es zwar nicht aus, aber man spürt es deutlich bei seinen Worten, daß die 'Bewunderung und Ehrfurcht' religiöser Natur sind und ursprünglich geradezu als Quellen des Glaubens an die Existenz und das Walten der Gottheit angeführt waren.

Auch bei Aristoteles findet sich das zweite Argument unverändert, anstelle der Wunder des Seelenlebens schlechthin setzt er die hellseherischen Kräfte, die in der Seele schlummern und die nur erwachen, wenn sie sich vom Leibe befreit. Diese Auffassung der Seele ist platonisch. Auch die realistische Anerkennung okkulter Phänomene, die der Wissenschaft unzugänglich sind, widerspricht der Ansicht des späteren Aristoteles, der sich in der

[1]) Plat. Leg. XII 966 D

Schrift über die Träume ausführlich dagegen wendet[1]). Will man das etwa auch alles nur als ein Zugeständnis an den Dialogstil deuten? Es ist die gleiche Stellung zur Mantik wie im Eudemos. Nichts zeigt deutlicher, wie tief Aristoteles im Spiritualismus wurzelt, als daß er auch nach der Preisgabe der Ideenlehre noch eine Zeit lang den Seelenbegriff Platons und mit ihm ohne Zweifel die Unsterblichkeitslehre festhält. Auch Poseidonios las sie aus den Worten unserer Stelle heraus[2]). Die beiden Quellen des Gottesglaubens übernahm die Stoa ebenfalls aus dem Dialog; indem Kleanthes sie mit den Hypothesen des Prodikos und Demokrit über den Ursprung der Gottesverehrung auf eine

[1]) Arist. *Περὶ τῆς καθ' ὕπνον μαντικῆς* c. 1, 462 b 20 leugnet gottgesandte Wahrträume vgl. 463 b 12, dagegen Plat. Tim. 71 A—E und Epin. 985 C stehen mit *Περὶ φιλοσοφίας* frg. 10 auf gleicher Linie.

[2]) Poseidonios hat die Stelle über die hellseherische Kraft der Seele (frg. 10) in seine Schrift Über Mantik übernommen, die Cicero de div. I 63 wie überhaupt in diesem Buche vielfach seiner Darstellung zugrunde gelegt hat.

Sext. Emp. adv. phys. I 20—21 (395, 6)

Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυεῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι . . . . . .' ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. (21) *ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν καθ' ἑαυτὴν γένηται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. τοιαύτη δέ ἐστι καὶ ἐν τῷ κατὰ τὸν θάνατον χωρίζεσθαι τῶν σωμάτων. ἀποδέχεται γοῦν καὶ τὸν ποιητὴν Ὅμηρον ὡς τοῦτο παρατηρήσαντα· πεποίηκε γὰρ τὸν μὲν Πάτροκλον ἐν τῷ ἀναιρεῖσθαι προαγορεύοντα περὶ τῆς Ἕκτορος ἀναιρέσεως, τὸν δ' Ἕκτορα περὶ τῆς Ἀχιλλέως τελευτῆς.*

Cic. de div. I 63

(63) cum ergo est somno sevocatus animus a societate et a contagione corporis, tum meminit praeteritorum, praesentia cernit, futura providet. . . . itaque appropinquante morte multo est divinior. (64) divinare autem morientes illo etiam exemplo confirmat Posidonius, quod adfert . . . ex quo et illud est . . . et Homerici Hectoris, qui moriens propinquam Achilli mortem denuntiat.

Die aristotelischen Worte *προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα* hat Poseidonios in seine Definition der Mantik aufgenommen: praesensio et praedictio futuri. Er hat die Zahl der Beispiele aus seiner sofort kenntlichen, reichen Belesenheit vermehrt. Auch der Traum des Eudemos ist darunter (53), Platon, die Pythagoreer, Herakleides Pontikos sind, wie zu erwarten, besonders berücksichtigt (46. 60—62). Auch hier ist Poseidonios stark durch den jüngeren Aristoteles bestimmt.

Stufe stellt, beweist er, daß er sie fälschlich im historischen Sinne verstanden hat[1]).

Den großen Einfluß der Schrift auf den Hellenismus zeigt auch die in allen stoischen Theologien mittelbar wiederkehrende berühmte Stelle, die Cicero überliefert und die sicher dem Gottesbeweis des dritten Buchs *Περὶ φιλοσοφίας* angehört[2]). Sie mag um der suggestiven Kraft willen, womit sie das überwältigende Erlebnis der Göttlichkeit des Kosmos vergegenwärtigt, hier folgen. 'Wenn es Menschen gäbe, die immer unter der Erde gewohnt hätten in guten, prächtigen Behausungen, die geschmückt wären mit Bildwerken und Gemälden und ausgestattet mit allem Überfluß derer, die man für glücklich hält; diese Menschen wären jedoch niemals auf die Erde heraufgekommen und hätten nur durch Hörensagen vom Dasein einer höheren, göttlichen Macht vernommen, und sie kämen jetzt irgend einmal durch die geöffneten Schlünde der Erde aus ihren verborgenen Winkeln heraus und herauf an die Orte, die wir bewohnen; wenn sie dann plötzlich die Erde und die Meere und den Himmel sähen und die Größe der Wolken und die Gewalt der Winde erkennten, und sie erblickten die Sonne und erkennten ihre Größe und Schönheit und ihre machtvolle Wirkung, daß sie den Tag hervorbringt, wenn sie ihr Licht über den ganzen Himmel ausströmt, und sie sähen dann wieder, wenn Nacht die Lande umdunkelt, den ganzen Himmel mit Sternbildern mannigfach geziert und den Wechsel des bald wachsenden bald alternden Mondlichts und all dieser himmlischen Körper Aufgänge und Untergänge und ihre in alle Ewigkeit festen, unveränderlichen Bahnen: wahrhaftig, bei diesem Anblick würden sie glauben, daß es Götter gibt und daß diese gewaltigen Werke von Göttern herrühren.'

Das erste was auffällt ist die Anlehnung an das Höhlengleichnis des platonischen Staates. Wie jenes das Grunderlebnis der platonischen Philosophie, die Umwertung der sichtbaren Welt zur bloßen Schattenwelt und die den Philosophen von seinen Brüdern trennende, ihn einsam machende Schau des wahren Seins zu grandioser Anschaulichkeit bringt, so ist in das aristotelische

[1]) Kleanthes bei Cic. n. d. II 5, 13 (frg. 528 Arn.) stellt vier Gründe der 'Entstehung' des Gottesglaubens auf, der erste und vierte stammt aus Aristoteles *Περὶ φιλοσοφίας*, die beiden mittleren von Demokrit und Prodikos.

[2]) Frg. 12 R.

Gleichnis ein neues Weltgefühl eingeströmt. Seine Menschen haben nicht in Höhlen gelebt, es sind verbildete, übersättigte moderne Kulturmenschen, die sich maulwurfgleich in der herz- und sonnenlosen Pracht vergraben, in der sie ihr zweifelhaftes Glück suchen. Er läßt sie eines Tages hinaufsteigen ans Licht und das Schauspiel erblicken, das er selbst sieht: das unermeßliche Wunder der Wirklichkeit, des Kosmos Bewegung und göttlichen Bau. Er lehrt sie nicht eine Überwelt schauen, sondern das, was allen sichtbar ist und was doch keiner sieht. Aristoteles ist sich bewußt, der erste Grieche zu sein, der die reale Welt mit Platons Augen sieht. Ein Symbol dieser Auffassung seines geschichtlichen Berufs ist die absichtsvolle Umbildung des platonischen Gleichnisses. Was er an die Stelle der Ideenwelt zu setzen hat, ist die ins Religiöse gesteigerte, das Wunder der Formen und Ordnungen schauende Betrachtung des Kosmos, die bis zur Ahnung seines göttlichen Lenkers emporführt.

Der Epinomis, die ähnlich entschieden das theologische Problem in die Mitte der Philosophie rückt, verdanken wir die Kenntnis des heftigen Widerstandes, auf den diese hohen Spekulationen bei den Griechen stießen. Die Erkenntnis der Gottheit, die Gnosis der Orientalen, ist nach griechischer Volksanschauung etwas dem Sterblichen ewig Verschlossenes und der Grübler, der nach der verbotenen Frucht greift, ist ein unseliger Mensch. Auch Aristoteles tadelt im Eingang der Metaphysik die tiefwurzelnde Abneigung des Hellenen gegen die Verstiegenheit (*περιεργία*) allzu hoch fliegender Gedankenkühnheit. Mehrfach kämpft er gegen die altgriechische Weisheit, der Sterbliche solle sterblich gesinnt sein und fordert leidenschaftlich ein Leben im Ewigen[1]). Möglich wurde die Theologie für Griechen überhaupt erst seit der Zeit, wo die Entdeckung der Himmelsgesetze zur Annahme der Sternseelen führte und sichere Erkenntnisse über die 'sichtbaren Götter' die Möglichkeit einer exakt astronomischen,

[1]) Epin. 988 A *τόδε δὲ μηδείς ποτε φοβηθῇ τῶν Ἑλλήνων, ὡς οὐ χρὴ περὶ τὰ θεῖά ποτε πραγματεύεσθαι θνητοὺς ὄντας, πᾶν δὲ τούτῳ διανοηθῆναι τοὐναντίον,* 988 B das *θεῖον* ist *ἄνευ φθόνου.* Dieselben Gedanken Aristoteles Metaph. 982 b28ff. mit wörtlichem Anklang, vgl. auch Eth. Nic. *K* 7, 1177 b31 *οὐ χρὴ δὲ κατὰ τοὺς παραινοῦντας* (z. B. Epicharm. frg. 20 Diels, Eur. Bacch. 395. 427ff.) *ἀνθρώπινα φρονεῖν ἄνθρωπον ὄντα οὐδὲ θνητὰ τὸν θνητόν, ἀλλ' ἐφ' ὅσον ἐνδέχεται ἀθανατίζειν.*

auf Erfahrung gegründeten Theologie in greifbare Nähe rückten. Dazu kam dann orientalischer Einfluß, wie die Epinomis berichtet und andere Zeugnisse bestätigen. Das sokratische Erkenne dich selbst, der Inbegriff apollinischer Weisheit, wurde jetzt in sein Gegenteil verwandelt. Der Peripatetiker Aristoxenos erzählte in seinem 'Leben des Sokrates', ein Inder sei in Athen mit Sokrates zusammengetroffen und habe ihn nach seiner Philosophie gefragt. Auf die Antwort: er suche das menschliche Leben zu begreifen, stellt der Inder ihm die Aussichtslosigkeit eines solchen Bemühens vor, denn der Mensch könne sich selbst nicht erkennen, solange er Gott nicht erkannt habe[1]). Das klingt apokryph, ist aber nur der legendäre Ausdruck der allgemeinen Anschauung der späteren Akademie, die die Epinomis in dem religiösen Reformprogramm zusammenfaßt: die orientalische Astrallehre und Theologie müsse künftig mit der hellenisch-delphischen Religion verschmolzen werden, um den religiösen Fortschritt des Griechentums herbeizuführen[2]). Der Weg dahin führt nach der Meinung des Verfassers, der schwerlich rein persönliche Velleitäten als Abschluß der platonischen Gesetze vorträgt, sondern die herrschende Strömung der Akademie repräsentiert, durch die Mystik.

[1]) Aristoxenos frg. 31 Mueller. Von der Anwesenheit des Inders in Athen berichtet auch das bei Diog. L. II 45 überlieferte Bruchstück des Aristoteles (frg. 32), das man, wenn es echt wäre, wohl nur dem I. Buche *Περὶ φιλοσοφίας* zuweisen könnte. Rose hat es wohl mit Recht unter die Reste des unechten *Μαγικός* gestellt, da der Inhalt für Aristoteles nicht paßt. Die nächsten Parallelen zu der in Wahrheit spätplatonischen Theologie des angeblichen Inders bieten der aristotelische Protreptikos (dessen Forderung der Gotteserkenntnis als Grundlage des menschlichen Handelns weiterlebt Eth. Eud. Θ 3, 1249 b13—21) und der große Alkibiades, den P. Friedländer, Der große Alcibiades ein Weg zu Plato (Bonn 1921) neuerdings zu retten gesucht und der Frühzeit Platons zugewiesen hat. Der Dialog gipfelt in der umständlich und ziemlich schulmäßig entwickelten These, daß die delphische Forderung *Γνῶθι σεαυτόν* nur durch die Selbstanschauung des *νοῦς* im Spiegel der Gotteserkenntnis zu verwirklichen sei (Alc. 132 E—133 C). Diese wird damit zum eigentlichen Brennpunkt aller ethischen, politischen und pädagogischen Probleme, die Platons Schule von Sokrates ererbt hatte. Dieselbe Zurückführung aller ethischen Fragen, der *εὐδαιμονία* und der *ἀρετή*, auf die Gotteserkenntnis vertritt auch die Epinomis. Der Alkibiades ist offenbar ein den genannten Schriften gleichzeitiger Versuch eines Platonschülers, die Theologie auf die Probleme der platonischen Frühzeit anzuwenden und sie in einem dogmatisch festen Prinzip zu verankern: in der Mystik der spätplatonischen Nus-Lehre.

[2]) Epin. 987 D—988 A

Aristoteles teilt mit ihm und allen Akademikern von jeher die Anschauung, daß *cognitio dei* nur denkbar ist, indem in ihr Gott sich selbst erkennt. Er schildert diesen Vorgang als etwas Überschwengliches, das über menschliches Maß hinausgeht. Das Selbst ist der Geist in uns, der *θύραθεν εἰσιών* und *τὸ θεῖον ἐν ἡμῖν* genannt wird, durch ihn kommt die Erkenntnis Gottes in uns. Der Verfasser der Epinomis spricht geradezu von der Teilhabe des Einen Schauenden an dem Einen Geiste, während Aristoteles die Transzendenz Gottes doch stärker betont als seine Vereinigung mit dem menschlichen Geist[1]). Doch es ist in jedem Fall für das Verständnis seiner geschichtlichen Nachwirkung unentbehrlich, daß er lange Jahre in dieser Atmosphäre geatmet hat und daß seine Metaphysik in ihr wurzelt, so weit sie sich auch in logischer Hinsicht über sie hinausentwickelt. Die Begründung der göttlichen Verehrung der Gestirne, die auf kein Land und keine Nation beschränkt sind, sondern über allen Völkern der Erde leuchten[2]), und des über ihnen thronenden transzendenten Himmelsgottes eröffnet das Zeitalter des religiösen und philosophischen Universalismus. Mit dieser letzten aufschäumenden Welle strömt die attische Kultur hinaus in das Völkermeer des Hellenismus.

---

[1]) Metaph. *A* 2, 983 a5—11 identifiziert die Erkenntnis Gottes (gen. obi.) mit der Erkenntnis Gottes (gen. subi.); Einswerdung des menschlichen Geistes mit dem göttlichen Epin. 982 D.

[2]) Epin. 984 A

Drittes Kapitel.

Die Urmetaphysik.

1. Das Problem.

Die Bedeutung des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* erschöpft sich nicht darin, daß die Zeit zwischen Akademie und Lykeion jetzt für uns zu leben beginnt. Er gibt uns zum ersten Mal einen festen Punkt für die Entwicklungsgeschichte der aristotelischen Weltanschauung und die geschichtlich richtige Blickeinstellung für die Analyse der metaphysischen Lehrschrift. Die Jugendwerke stehen noch auf einem ganz anderen Boden, wie aber verhält sich die Lehre des klassischen Dialogs, in dem der Bruch mit Platon öffentlich vollzogen war, zur der traditionellen aristotelischen Metaphysik? Wir dürfen natürlich nicht, was wir aus den Fragmenten erschließen, in die zwar auch fragmentarischen, aber doch unvergleichbar vollständigeren Texte der Lehrschrift hineindeuten, allein das wiedergewonnene Bild des verlorenen Werkes könnte wichtig werden, wenn die Analyse der Metaphysik von sich aus auf dieselben Spuren führt.

Die Grundbegriffe der Metaphysik lagen zweifellos schon fest, als Aristoteles den Dialog schrieb. Wenn wir nichts anderes wüßten als daß der unbewegte Beweger darin gelehrt war, so wäre schon dadurch gewiß, daß die Begriffe der Materie und der Form, der Potenz und des Akts und der aristotelische Substanzbegriff bereits feststanden. Auch die drei Untersuchungsreihen, in denen der Dialog sich aufbaute, die historische, die ideenkritische und die spekulativ theologische, finden sich in der Metaphysik wieder, die erstere im ersten Buche, die zweite in den Schlußbüchern und durchgehends, die dritte in Buch *Λ*. Schwieriger ist die Frage zu beantworten, wie weit die Bücher, die die Lehre von der Substanz und von Potenz und Akt entwickeln, die sog. Hauptbücher der Metaphysik, in dem Dialog ein Gegenstück gehabt haben. Entweder hat Aristoteles diese Untersuchungen für die Veröffentlichung zu schwer und zu esoterisch

gefunden, könnte man denken, oder es sind durch Zufall keine Fragmente dieses Teils erhalten. Auf keinen Fall dürften sie einen so breiten Raum eingenommen haben wie in der Metaphysik, wo sie, zumal wenn man die Einleitung (A—E) abrechnet, bei weitem alles andere überwiegen. Die Theologie war umgekehrt weitaus gründlicher dargestellt als in dem Buche Λ, denn wir lernen aus den Berichten über sie vieles, was wir aus der Metaphysik allein nicht ahnen würden. Die Lehre von den Sternseelen versetzt uns vollends in eine ältere Phase der Entwicklung. Es spricht vieles dafür, daß die Verschiedenheit, wenn wir mehr von dem Dialog besäßen, sich eher als noch bedeutender herausstellen würde. Das würde scheinbar ein Beweis für die späte Abfassung der Metaphysik sein, die dann der letzten Periode zugewiesen werden müßte. Zu der bisherigen Anschauung würde das durchaus passen, denn es ist schon seit der römischen Kaiserzeit eine verbreitete Meinung, daß die Metaphysik ein unvollendet hinterlassenes Spätwerk sei.

Das Bild ändert sich jedoch von Grund auf, wenn wir die Ergebnisse der Metaphysikanalyse heranziehen. Die Entstehungsgeschichte des Buches, das diesen Namen führt, wird jetzt bedeutungsvoll für die Entstehung der metaphysischen Spekulation selbst[1]). Es ist nicht erlaubt, die im *corpus metaphysicum* vereinigten Stücke als eine Einheit zu behandeln und eine aus den gänzlich heterogenen Bestandteilen abgezogene Durchschnittsansicht dem Vergleich zugrundezulegen. Die Analyse führt, wie ich an anderer Stelle bewiesen habe, aus inneren Gründen zu der Annahme von Schichten verschiedenen Alters, und die Überlieferung bestätigt, daß die vorliegende Sammlung, die den Namen Metaphysik führt, erst nach dem Tode des Philosophen redigiert worden ist. Die Untersuchungen erstreckten sich freilich bisher nur auf die Geschichte des Metaphysiktextes, soweit sie sich nach dem Tode des Aristoteles abgespielt hat, also auf die Buchgeschichte seines Nachlasses. Zweifellos war ihre Aufhellung der erste Schritt, der getan werden mußte. Aber nur für die Wirkungsgeschichte wurde sie unmittelbar wichtig, und die darauf verwandte Mühe stand jedenfalls in keinem Verhältnis zu dem

[1]) Vgl. meine Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles, Berlin 1912.

Gewinn, den sie für die Erkenntnis des aristotelischen Denkens selbst und der Persönlichkeit des Philosophen brachte. Erst der Versuch, den Überlieferungszustand der Metaphysik aus der inneren Form[1]) seines Denkens organisch zu verstehen, gab der kritischen Arbeit wieder Sinn und Bedeutung. Er führte aber sofort von der Frage der äußeren, literarischen Einheit der erhaltenen Schriftenmasse der Metaphysik zu dem Problem ihrer inneren, philosophischen Einheit und damit zur Chronologie und Entwicklungsanalyse. Die ersten Schritte auf diesem Wege habe ich in der 'Entstehungsgeschichte der Metaphysik' getan, ich war dort aber äußerlich noch zu sehr in der alten textphilologischen Fragestellung befangen (der Frage nach der Berechtigung der überlieferten Komposition und Bucheinteilung), um die eigenen Ergebnisse bis in ihre letzten sachlichen Konsequenzen zu verfolgen. Die Frage der Chronologie, die an einem Punkte damals bereits zu einem festen Ergebnis geführt hat, muß jetzt wieder aufgenommen werden unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Entwicklung des Aristoteles, wobei Wiederholungen im einzelnen unvermeidlich sein werden. Der Verlauf der Untersuchung selbst muß sie rechtfertigen.

Bevor wir in die chronologische Erörterung eintreten, möge noch einmal kurz festgestellt werden, was an der gegenwärtigen Anordnung den Herausgebern des aristotelischen Nachlasses zuzuschreiben ist. Um diese werden wir uns füglich nicht mehr zu kümmern brauchen. Ich stütze mich dabei auf die Ergebnisse der früheren Untersuchung.

Ganz fern lag den antiken Redaktoren der moderne philologische Gesichtspunkt, zeitlich Zusammengehöriges äußerlich zusammenzufassen, selbst auf Kosten des Eindrucks der sachlichen Totalität. Die Leute, die den Nachlaß betreuten, waren Philosophen. Sie hätten viel darum gegeben, aus den vorgefundenen kostbaren Blättern ein möglichst treues Gesamtbild vom beabsichtigten Gedankenaufbau der ersten Philosophie erstehen zu lassen, wäre dieser Wunsch nicht durch die Unvollständigkeit und den disparaten Charakter des Materials durchkreuzt worden. Denn darüber ist kein Zweifel möglich: die Herausgeber selbst haben nicht geglaubt, mit der von ihnen getroffenen Ordnung

[1]) Vgl. Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Ar. 150, 161

die vollständige Metaphysikvorlesung der Nachwelt zu überliefern. Sie sind sich bewußt gewesen, eine Notlösung zu schaffen, die so unbefriedigend war, wie sie nach Lage des Materials sein mußte. Der Nachtrag zum Einleitungsbuch, das sog. kleine $\bar{a}$, steht nur deshalb hinter dem großen A, weil man ihn sonst nicht unterbringen konnte. Es ist ein Rest einer Vorlesungsnachschrift des Pasikles, eines Neffen des Aristotelesschülers Eudemos von Rhodos[1]). $A\,B\,\Gamma$ gehören zusammen, dagegen steht durch gute bibliothekarische Überlieferung fest, daß Δ noch in alexandrinischer Zeit als selbständige Schrift vorhanden war. E ist ein kurzes Stück, das zu dem Komplex $Z\,H\,\Theta$ überleitet. Dieser hängt zwar in sich zusammen, doch seine Zusammengehörigkeit mit den vorderen Büchern erscheint problematisch. Ganz für sich steht I, eine Abhandlung über das Seiende und das Eine, überhaupt hört von hier an jeder innere und äußere Zusammenhang auf. K enthält nur eine andere Fassung der Bücher $B\,\Gamma\,E$, am Schluß sind ihm irgendwelche Exzerpte aus der Physik angehängt, die an sich nicht weniger aristotelisch sind als irgend ein anderes Stück dieser Manuskriptsammlung, aber ohne jeden Zusammenhang mit der Umgebung. Ähnlich ist in das Buch Δ ein Stück aus der Physik eingelegt. Λ ist ein Einzelvortrag, der einen Überblick des ganzen metaphysischen Systems gibt, in sich völlig abgeschlossen ist und keinerlei Spuren des Zusammenhangs mit dem übrigen zeigt. Die Schlußbücher $M\,N$ stehen in keiner Beziehung zum Vorangehenden, was schon im Altertum bemerkt worden ist und in vielen Handschriften zur Umstellung vor $K\,\Lambda$ geführt hat, ohne daß dadurch ein plausiblerer Zusammenhang hergestellt würde. Am meisten verwandt sind sie den beiden ersten Büchern.

Zu welchen Zeiten und in welchem Zusammenhang dies Material im einzelnen entstanden und wie es zur Rekonstruktion der aristotelischen Philosophie zu verwerten ist, kann nur genaue Untersuchung lehren. In keinem Fall darf man mit der Voraus-

[1]) Es ist eine Verwechslung, wenn Asklepios in seinem Kommentar zur Metaphysik (p. 4, 20 Hayduck) diese ihm aus peripatetischer Schultradition zugekommene Nachricht auf das große A bezieht. Er hat sich offenbar verhört, seine Auslegung ist ja die Nachschrift einer Interpretationsvorlesung des Ammonios. Das Richtige gibt das Scholion des cod. Parisinus zum kleinen $\bar{\alpha}$ (vgl. Entstehungsgesch. d. Metaph. 114).

setzung seiner philosophischen Homogenität die Probleme zudecken, die es auf Schritt und Tritt auch inhaltlich stellt. Abzulehnen ist jeder Versuch, aus den erhaltenen Stücken nachträglich ein literarisches Ganzes herzustellen, indem man Bücher umstellt oder heraussetzt. Aber nicht minder ist es zu verwerfen, wenn man ihre philosophische Einheit auf Kosten der individuellen Eigenart der erhaltenen Einzelurkunden voreilig postuliert. Jede dieser Urkunden eines jahrzehntelang unablässig mit den gleichen Fragen ringenden Nachdenkens repräsentiert einen fruchtbaren Augenblick, eine Stufe der Entwicklung, ein Stadium der Lösung, einen Anlauf zu neuer Formulierung. Zwar wird alles Einzelne getragen von der potentiellen Einheit der Gesamtidee, die in allen besonderen Äußerungen des Philosophen wirksam ist. Doch wer bei ihr stehen bleiben will, möge nicht sagen, er habe den aristotelischen Geist in seiner Aktualität geschaut. Aristoteles hat eine spröde, herbe Form, mit bequemer, genußvoller Einfühlung oder weitschauendem Überblick kann man ihm nicht nahekommen. Selten bietet sich ein Ganzes dar, an dem das Auge sich ergötzen könnte. Nur im Einzelnen, Konkreten, durch Intensität und Vertiefung ist sein Wesen zu erfassen. *ἡ γὰρ νοῦ ἐνέργεια ζωή.*

2. Ältester Entwurf der Ideenkritik und Einleitung in die Metaphysik.

Die Pietät der Herausgeber hat die berühmte Kritik der platonischen Ideenlehre in doppelter Fassung erhalten, im 9. Kapitel des Buches *A* und in Kapitel 4—5 des Buches *M*. Die beiden Fassungen, die nahezu buchstäblich übereinstimmen, können nicht für dieselbe Bearbeitung der Metaphysik bestimmt gewesen sein. Wenn die Fassung des Buchs *M*, die fest dem Ganzen der Beweisführung eingefügt ist, an ihrer Stelle bleiben sollte, so konnte das nur in der Absicht geschehen, entweder ein anderes Einleitungsbuch voranzuschicken oder wenigstens die z. T. doppelt vorhandenen Kapitel am Schluß der jetzigen Einleitung (*A* 8—10) zu streichen. Nun geht aus mehreren Zitaten[1]) der beiden ersten Bücher in Buch *M* hervor, daß letzteres auf sie irgendwie und

[1]) *M* 2, 1077 a 1 (= *B* 2, 997 b 12—34), *M* 9, 1086 a 34 (= *B* 6, 1003 a 6), *M* 9, 1086 b 2 (= *A* 6, 987 b 1), *M* 10, 1086 b 15 (= *B* 4, 999 b 24; 6, 1003 a 6)

und -wo folgen sollte, also nur eine Streichung der kritischen Partie am Schluß des ersten Buchs beabsichtigt gewesen sein kann. Damit ist bewiesen, daß Aristoteles das Buch *A* bei einem späteren Neubau teilweise als Rohmaterial verwendet hat.

Der erschlossene Altersunterschied bestätigt sich durch die wenigen Abweichungen im Wortlaut der beiden Fassungen. Abgesehen von einem neuen Argument gegen die Ideen, das Aristoteles in der späteren Fassung[1]) zusetzt, unterscheiden sie sich nur durch die systematische Tilgung der ersten Person des Plurals, womit Aristoteles durchgehends in der älteren Fassung die Vertreter der Ideenlehre bezeichnet. Dieser charakteristische Wir-Stil im ersten Buch beweist, daß dieses zu einer Zeit geschrieben worden ist, wo Aristoteles selbst noch als Platoniker und bisheriger Anhänger der Ideenlehre auftreten konnte[2]). Der Zeitunterschied zwischen den beiden Büchern muß also bedeutend gewesen sein, denn in Buch *M* ist die Loslösung des Aristoteles von der platonischen Schulgemeinschaft eine vollendete Tatsache. Auch sonst ist der Ton der Polemik gegen die Platoniker dort, im Gegensatz zu der rücksichtsvollen Behandlung im ersten Buch, oft herb oder geradezu verächtlich.

Als Abfassungszeit der älteren Fassung kommt nur ein ganz bestimmter, unwiederholbarer Augenblick im Leben des Aristoteles in Frage. Platon selbst lebt nicht mehr: das geht aus dem mehrmals wiederholten Imperfektum, worin von ihm gesprochen wird, eindeutig hervor[3]). Überhaupt macht die Kritik der Ideen nicht den Eindruck, als wäre es die erste Aussprache darüber, die Aristoteles in der Akademie herbeigeführt hat. Die Art, wie die platonischen Argumente für die Existenz 'abgetrennter' Ideen hier angeführt werden, meist nur in der Form abgekürzter, terminologischer Bezeichnung, setzt den dauernden Umgang der Hörer-

[1]) *M* 4, 1079 b3—11 vgl. Entstehungsgesch. d. Metaph. 29—30

[2]) Damit ist das Ergebnis unserer Untersuchung über die Philosophie des Eudemos und Protreptikos über jeden Zweifel hinausgehoben: Aristoteles hat bis zu dem Augenblick, wo er zuerst eine derartige Kritik gegen die Ideen richtete, diese Lehre selbst sich zu eigen gemacht. Die Stellen sind Entstehungsgesch. p. 33 zusammengestellt. Auch außerhalb des in doppelter Fassung erhaltenen Stücks findet sich im ersten Buch die Wir-Form, wo immer von der Ideenlehre die Rede ist, so *A* 9, 992 a11 *τίθεμεν*, 25 *εἰάκαμεν* und *λέγομεν*, 27 *φαμέν*, 28 *λέγομεν*, 31 *φαμεν*.

[3]) *A* 9, 992 a20 *διεμάχετο*, 21 *ἐκάλει*, 22 *ἐτίθει*

schaft mit diesen Fragen voraus. Aber selbst die Einwände, die gegen sie vorgebracht werden, nimmt Aristoteles als bekannt an. Es wäre für uns kaum möglich, sie zu verstehen oder die Beweise für die Ideen, die er kritisiert, aus seinen Worten wiederzugewinnen, hätte nicht der Kommentar des Alexander von Aphrodisias ihren Gedankengang aus der verlorenen aristotelischen Schrift *Περὶ ἰδεῶν* überliefert[1]). Nur ganz formelhaft spricht er von dem *λόγος ἐκ τῶν ἐπιστημῶν*, dem *λόγος κατὰ τὸ ἓν ἐπὶ πολλῶν*, vom *τρίτος ἄνθρωπος* (also einem Gegenargument, das gar nicht von ihm selber herrührt, sondern von dem Sophisten Polyxenos[2]), und mit dem schon Platon im Parmenides ringt), ferner von den *ἀκριβέστεροι τῶν λόγων*, die auch Ideen des Relativen annähmen, und von dem *λόγος κατὰ τὸ νοεῖν τι φθαρέντος*[3]). Voraussetzung der Ideenkritik in ihrer ursprünglichen Gestalt ist also ein Kreis platonischer Philosophen, vor dem Aristoteles nach dem Tode des Meisters noch einmal alle Einwände gegen dessen Lehre in schnellem Überblick zusammenfaßt, die im Lauf der Jahre die Akademie beschäftigt hatten, um daraus die Notwendigkeit einer vollständigen Erneuerung des Platonismus auf kritischer Grundlage zu folgern. Die verwaiste Schule steht an einem entscheidenden Wendepunkt ihrer Geschichte. Einen solchen Platonikerkreis hat Aristoteles nach Platons Tode außer in Athen, das er bald verließ, nur einmal in Assos um sich gehabt und dann niemals wieder. In Athen hat er schwerlich die innere Ruhe gefunden, vor der Abreise eine alle kritischen Einwände gegen Platons Lehre und alles eigene Nachdenken über die metaphysischen Probleme zusammenfassende neue Vorlesung auszuarbeiten. In Assos hatte er nicht nur die nötige Muße dazu, sondern ein Auditorium urteilsfähiger philosophischer Köpfe, darunter die bekanntesten Schüler Platons, Männer, die entweder objektiv genug waren, die Gründe des Gegners anzuhören, wie Xenokrates, oder selbst von Zweifeln an der platonischen Lehre erfüllt waren, wie Erastos, Koriskos und der von ihnen gewonnene Hermias es gewesen zu sein scheinen. Hatte doch schon Platon in seinem Brief an sie für nötig gehalten zu erklären, er müsse

[1]) Frg. 187. 188. 189 R.

[2]) Nach dem Bericht des Phanias *ἐν τῷ πρὸς Διόδωρον* (frg. 24 Mueller) bei Alex. Aphr. in Arist. metaph. p. 84, 16 Hayd.

[3]) *Λ* 9, 990 a 12 ff.

'auch als alter Mann noch' an der Ideenlehre festhalten. Er setzt voraus, daß auch bei den Assiern Streitigkeiten wegen 'dieser schönen Weisheit' bestehen, vielleicht haben sie selbst bei ihm angefragt. Er ermahnt sie, sich in jeglicher Schwierigkeit an die Akademie zu wenden; wenn Spaltungen drohten, wolle er sie beschwören [1]). Nach seinem Tode ließen die Assier die beiden Vertreter der konservativen und der kritischen Richtung in der Akademie kommen, und in diesem Kreise ist die älteste Fassung der Metaphysik vorgetragen worden. Sie ist gleichzeitig mit dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*.

Dem ersten Buch merkt man es noch an, daß es eine in großem Zuge entworfene Improvisation ist. Schon bei der Untersuchung des Protreptikos hat sich herausgestellt, daß die berühmten Eingangskapitel im wesentlichen an jene Jugendarbeit angelehnt sind [2]). Die Wissenschaftsgesinnung als solche, mit anderen Worten, war die gleiche geblieben. Die daran anschließende Aitiologie, die Lehre von den vier Ursachen, entnimmt Aristoteles wie die übrigen Grundbegriffe Form, Materie, Potenz und Akt der Physik und beruft sich ausdrücklich auf sie als die eigentliche Grundlage. Neu ist die genetische Entwicklung der Ursachenlehre aus der Geschichte der älteren Philosophie, als deren Abschluß und neuer Anfang Platon erscheint. Durch die gleichfalls rasch zusammengeraffte Kritik der Ideen bahnt Aristoteles sich dann den Weg zu seiner eigenen Fragestellung im zweiten Buch, die ebenso durch die geschilderte innere Situation bedingt ist und erst auf diesem historischen Hintergrund voll verständlich wird.

Dieses Ergebnis vervollständigt das Bild, das wir aus dem Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* von der Stellung des Aristoteles zu Platon und der platonischen Schule gewinnen. Es bestätigt, daß die Veröffentlichung der Kritik erst der letzte Schritt auf einem

[1]) Plat. epist. VI 322 D *Ἐράστῳ δὲ καὶ Κορίσκῳ πρὸς τῇ τῶν εἰδῶν σοφίᾳ (τῇ καλῇ ταύτῃ, φήμ' ἐγώ, καίπερ γέρων ὤν) προσδεῖ* (correxi, *προσδεῖν* codd.) *σοφίας τῆς περὶ τοὺς πονηροὺς καὶ ἀδίκους φυλακτικῆς καί τινος ἀμυντικῆς δυνάμεως.* Die gesperrten Worte gehören zusammen, die Verbindung von *φημί* mit *προσδεῖν* raubt dem concessiven Participium, das dazwischensteht, allen Sinn. Dann ist freilich *προσδεῖ* zu verbessern. In ihrem echten Sinn wiederhergestellt, wird die Äußerung für die innerakademischen Kämpfe um die Ideenlehre während der letzten Lebenszeit Platons und für dessen eigene Stellungnahme hochbedeutsam.

[2]) Vgl. p. 68

langen Entwicklungswege war, dessen Anfänge sich im Dunkel der esoterischen Arbeitsgemeinschaft des akademischen Kreises verlieren. Die Sonderung der spezifisch aristotelischen Einwände von denen anderer Kritiker ist nicht mehr durchzuführen, denn was er in der Metaphysik gibt, ist offenbar eine Zusammenstellung aller wesentlichen Gegengründe ohne Unterschied der Herkunft. Gleichzeitig mit dem offnen Angriff auf die akademische Schullehre versucht er durch die in Assos vorgetragene esoterische Vorlesung über Metaphysik die seiner kritischen Betrachtungsweise zugänglicheren Genossen zu der Überzeugung zu führen, daß man den Wesenskern des platonischen Vermächtnisses nur retten könne, wenn man die Lehre vom χωρισμός der Ideen und den Dualismus entschlossen preisgebe. Was er bietet, ist nach seiner eigenen Auffassung reiner Platonismus und will nichts anderes sein. Es ist die Erfüllung dessen, was Platon wissenschaftlich gewollt, aber nicht erreicht hat. An dieser Selbsteinschätzung, die ihm erlaubte trotz radikaler Eingriffe in die platonische Lehre die Pietät zu wahren, fällt besonders der verantwortungsbewußte Wille zu organischer Weiterentwicklung auf. Die Genossen urteilten anders. Sie erkannten unter der konservativen Hülle den revolutionären Geist eines neuen Weltbegriffs und sahen Aristoteles nicht mehr als Platoniker an. Er selbst hatte noch nicht den nötigen Abstand von der eignen Entwicklung, dies als richtig zu erkennen. Erst in seiner spätesten Zeit steht er ganz frei und ohne Anlehnung da. Je nachdem man mehr die historischen Voraussetzungen seiner Philosophie oder die individuelle Form seines Sehens und Denkens ins Auge faßt, wird man die frühere oder die spätere Selbstbeurteilung für die wahrere halten. Man muß sich erinnern, wie schwer Platon sich von der Identität mit Sokrates gelöst hat, um die jeden Originalitätsehrgeizes entbehrende, bescheidene Selbstauffassung des Aristoteles aus dem Irrationalen seines Schülerverhältnisses zu Platon zu verstehen.

Die nächste Frage ist die nach dem Umfang jener ältesten Fassung der Metaphysik und nach den zu ihr gehörigen Teilen. Zum ältesten Entwurf gehört außer der Ideenkritik, die sich durch ihren Wir-Stil am sichtbarsten der Übergangsperiode einordnet, zunächst das ganze erste Buch, dessen Einheitlichkeit unantastbar ist und das deshalb als Ganzes unter die für jenen Teil geltenden

chronologischen Schlußfolgerungen fällt. Wie es scheint, hat man sich schon im Altertum an der mehrfach wiederkehrenden Selbstbezeichnung des Aristoteles als Platoniker gestoßen. Alexander von Aphrodisias und Syrian berichten von der Athetese des Buches durch antike Gelehrte. Nach einer Notiz Alberts des Großen schrieb man es im Mittelalter z. T. dem Theophrast zu, und in den arabischen Übersetzungen fehlte es angeblich[1]). Beides erklärt sich aus antiker Gelehrtenüberlieferung, offenbar hatte irgend ein spätantiker Herausgeber wirklich das Buch auf Grund der Unechtheitserklärung fortgelassen. Aus der Bemerkung Alexanders zum zweiten Buch geht hervor, daß der Grund der Athetese eben in dem anstößigen 'Wir' des ersten Buches zu suchen ist, wodurch es scheinbar eine Sonderstellung gegenüber den anderen Büchern einnahm. Aristoteles schreibt (*B* 2, 997 b 3): 'In der Einleitung ist gesagt worden, daß wir die Ideen als Ursachen wie auch als an sich seiende Wesenheiten annehmen (*λέγομεν*). Unter den mancherlei Schwierigkeiten der Lehre erregt besonders Anstoß unsere Annahme, es gebe neben den Himmelskörpern noch gewisse Wesenheiten, von denen behauptet wird, sie seien dieselben wie die Sinnendinge, nur daß jene ewig, diese vergänglich wären'. Alexander schließt aus dieser Stelle die Unhaltbarkeit der Unechtheitserklärung des ersten Buches, weil dieses hier ausdrücklich angeführt werde und auch das Ethos der Stelle mit dem des vorangehenden Buchs ganz übereinstimme; denn an beiden Orten behandle Aristoteles die Ideenlehre als eigne Lehre. Dieser Einwand gegen die Unechtheitskritik setzt voraus, daß das erste Buch eben auf jenes 'Ethos' hin verdächtigt worden war. Niemand verstand damals mehr, wie Aristoteles die Ideen als eigne Lehre bezeichnen konnte, auch Alexander kann es sich nur als Ethopoiie erklären[2]). Die Athetese stammt also aus den Kreisen

[1]) Albertus Magn. I 525 b et hanc probationem ponit Theophrastus qui etiam primum librum qui incipit 'omnes homines scire desiderant' metaphysicae Aristotelis traditur addidisse; et ideo in Arabicis translationibus primus liber non habetur.

[2]) Alex. Aphr. in Ar. metaph. *B* 2, 997 b 3 (p. 196, 19 Hayduck) *μέλλων δὲ πρὸς αὐτὰς* (scil. *τὰς ἰδέας*) *λέγειν πρῶτον ὑπομιμνήσκει ἡμᾶς ὁποίας τινὰς ἔλεγον αὐτὰς εἶναι, ἀναπέμπων εἰς τὰ εἰρημένα ἐν τῷ πρώτῳ. ὅθεν καὶ δῆλον ἐκ πλειόνων ἤδη ὅτι κἀκεῖνο Ἀριστοτέλους τέ ἐστι καὶ ἐκ ταύτης τῆς πραγματείας. καὶ γὰρ ἐν τῷ ἤθει ὁμοίως ἐκεῖ τε περὶ αὐτῶν εἴρηκε καὶ ἐνταῦθα ἐμνημόνευσεν· ὡς γὰρ περὶ οἰκείας τῆς δόξης τῆς περὶ ἰδεῶν οὔσης τοὺς λόγους ἐν ἀμ-*

der kaiserzeitlichen peripatetischen Schulorthodoxie, die alle Spuren einer Beziehung des Aristoteles zu Platon vertilgte, weil die Ideenlehre eine Ketzerei war, an der der Meister keinen Teil gehabt haben durfte. Für uns ist diese Art der Kritik nur ein neuer Beweis, wie wenig auf die peripatetische Schultradition in Fragen der Entwicklungsgeschichte des Aristoteles zu geben ist. Diese Hauptquelle ist eben ein durch und durch tendenziöser Zeuge. Wie man die Dialoge, die laut gegen diese Entstellung der Wahrheit protestierten, zum Schweigen brachte, wurde oben gezeigt (S. 32). Doch die Stelle des zweiten Buchs, die Alexander gegen die Verdächtigung des ersten ins Feld führt, lehrt in der Tat, wie eng das zweite genetisch mit diesem zusammenhängt. Er hätte zu der aus dem Anfang des zweiten Buchs genommenen Stelle noch eine gleichartige am Schluß fügen können, die ebenfalls bis heute noch nicht für die chronologische Untersuchung herangezogen worden ist, so unbegreiflich es auch scheint (*B* 6, 1002 b 12): 'Überhaupt kann man zweifeln, weshalb man noch eine andere Art der Realität neben den Sinnendingen und der mathematischen Zwischenwelt suchen soll, wie die von uns angenommenen Ideen (*οἷον ἃ τίθεμεν εἴδη*).' Die beiden Stellen erlauben uns das ganze zweite Buch mit Sicherheit auf die ältere Fassung der Metaphysik zurückzuführen: es ist in einem Zuge mit dem ersten geschrieben. Auch hinsichtlich seines Problemgehalts wird sich das später zeigen.

3. Älteste und jüngere Kritik der akademischen Zahlenlehre.

Die Bücher *M* und *N* betrachtet man meist als eine Einheit, hauptsächlich wohl wegen der Einheitlichkeit ihres Inhalts, der Kritik der akademischen Ideen- und Zahlenlehre. Im einleitenden Kapitel (*M* 1) setzt Aristoteles den Zweck der Abhandlung auseinander. Er wirft die Frage auf, ob es außer den Dingen der Erscheinungswelt noch ein anderes Sein gibt, das unbewegt und ewig ist. Zunächst sollen die Denker, die bisher ein solches Sein behauptet haben, Platon und seine Schule besprochen werden. Aristoteles stellt ein festes Programm auf, nach welchem er vorgehen will und das schon durch seinen methodischen Aufbau

φοτέροις πεποίηται vgl. Syrian. comm. in metaph. ad l. (p. 23, 9 Kroll), der aber wohl nur Alexander folgt.

hervorragendes Interesse beansprucht. Zuerst will er die mathematischen Denkgebilde rein als solche betrachten d. h. ohne Rücksicht auf die an sie geknüpften metaphysischen Behauptungen wie z. B. die Ansicht, daß sie Ideen oder daß sie die Prinzipien und das Wesen aller Dinge seien. In zweiter Reihe sollen die Ideen untersucht werden, gleichfalls ohne alle Rücksicht auf die ihnen von Platon später gegebene Deutung als Zahlen, vielmehr in ihrer geschichtlich ursprünglichen und echten Form. An dritter Stelle soll die kritische Auseinandersetzung mit der mathematischen Philosophie des Speusippos und Xenokrates folgen.

Die beiden ersten Teile, die Erörterung über das Sein (*οὐσία*) der mathematischen Gegenstände und die Kritik der ursprünglichen Gestalt der Ideenlehre, wie wir sie aus Platons Dialogen kennen, haben in diesem Aufbau keine selbständige Bedeutung. Sie sind hier Stufen in der methodischen Entwicklung der aus ihnen historisch hervorgegangenen Lehre des Speusippos und Xenokrates. Dieser ist das Hauptinteresse der Abhandlung zugewandt, schon rein dem Umfang nach. Sie war offenbar das aktuelle Problem, als Aristoteles das *M* schrieb, dagegen werden die platonischen Ideen nur der Lückenlosigkeit des systematischen Aufbaus wegen noch berücksichtigt. Aristoteles spricht das offen aus, wo er die Ideenlehre in das Programm des Buches einordnet. Nicht weil sie in der Akademie noch Verteidiger findet, sondern *ὅσον νόμου χάριν*, sozusagen der Form wegen[1]) behandelt er sie in diesem Rahmen noch einmal mit. Speusippos gab die Ideen vollständig auf und setzte an ihre Stelle die Zahlen als höhere Realität. Xenokrates suchte konservativ die Idealzahlentheorie des späten Platon aufrecht zu halten und identifizierte die mathematischen *οὐσίαι* mit den von Platon als Zahlen aufgefaßten Ideen, d. h. er schloß ein Kompromiß zwischen Platon und Speusipp. Diese Form der Lehre nennt Aristoteles den *τρίτος τρόπος*. Sie muß naturgemäß auch zeitlich die späteste von den dreien sein.

Damit ist die Abfassungszeit des Buches *M* von der der ersten Bücher weit abgerückt. Zwar werden die Zahlenspekulationen von Aristoteles schon viel früher, im Protreptikos erwähnt, aber die Art der kritischen Behandlung der Ideenlehre war in der

[1]) Metaph. *M* 1, 1076 a27 vgl. zum Ausdruck Bernays, Dialoge des Ar. p. 150

Zeit unmittelbar nach Platons Tode, wo die Urmetaphysik entstand, geradezu entgegengesetzt. Im ersten und zweiten Buch stand die Ideenlehre noch unbestritten im Zentrum des philosophischen Interesses. Dort war sie für Aristoteles noch der Ausgangspunkt der gesamten metaphysischen und logischen Spekulation. Dagegen ist im Buche *M* die Rückwirkung der aristotelischen Kritik auf die Akademie bereits deutlich zu spüren. Er darf hier die klassische Form der platonischen Metaphysik als zugestandenermaßen veraltet behandeln. Gegen sie beruft er sich nur auf seine frühere eingehende Kritik der Ideen, nicht etwa auf die im ersten Buche, sondern in seinen exoterischen *λόγοι*, die allgemein verbreitet sei und auf die er deshalb hier nicht zurückzukommen brauche. Wir erkennen in diesem Zitat den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, der in der Kritik der Ideenlehre im ersten Buch noch nicht erwähnt wurde und vermutlich auch erst kurz danach entstanden war. Seither war längere Zeit, dreizehn oder mehr Jahre, verflossen. Der veränderten Situation entspricht es, wenn Aristoteles den Kampf gegen die Ideen, die wohl unmittelbar nach Platons Tode in der Akademie noch viele Anhänger gehabt hatten, nicht mehr in den Vordergrund rückt. Sie ist der tiefere Grund dafür, daß er in der neuen Bearbeitung die Kritik Platons im ersten Buch, die brennende Frage seiner frühesten Metaphysik, vollständig streicht. Er übernimmt sie mit den nötigen Änderungen, die sich wiederum nur auf die veränderte äußere und innere Situation beziehen[1]), in die neue Abhandlung gegen die mathematische Philosophie des Speusipp und Xenokrates, als deren Vorstufe die Ideen noch ein geschichtliches Interesse für die Gegenwart hatten. Die früheren Genossen werden scharf angegriffen und ihre Zahlenlehre für eine Halluzination erklärt.

Alles weist auf die Zeit, wo die peripatetische Schule schon der platonischen feindlich gegenüberstand. Zunächst möge hier ein Überblick über den Aufbau des Buches folgen.

A Einleitung: *M* 1, 1076 a8— a32

B Erster Teil: *περὶ τῶν μαθηματικῶν* (rein als solche) 1076 a32—1078 b9

I *ἓν γε τοῖς αἰσθητοῖς εἶναι ἀδύνατον* 1076 a33—b11

[1]) Vgl. p. 176

II *παρὰ τὰ αἰσθητὰ εἶναι χωριστὰ ἀδύνατον* 1076 b12—1077 b11

III *ὁ τρόπος τοῦ εἶναι ὁ τῶν μαθηματικῶν ἴδιός τις* (*ἢ ποσά* usw.) 1077 b12—78 b9

C Zweiter Teil: *περὶ τῶν ἰδεῶν* (rein als solche, ohne Bezug auf die Zahlen) 1078 b9—1080 a11

I Historische Analyse der Entstehung der Ideenlehre 1078 b12—b32

II Dialektische Widerlegung 1078 b32—79 b11

III Physikalische Widerlegung 1079 b12—80 a11

D Dritter Teil: *περὶ ἀριθμῶν ὡς κεχωρισμένης οὐσίας* 1080 a12—1085 b34

I Entwicklung aller möglichen Fälle 1080 a12—b36

1. Drei Idealfälle sind denkbar 1080 a18—b5
   a) *οἱ ἀριθμοὶ ἀσύμβλητοι*
   b) *συμβλητοί*
   c) *οἱ μὲν ἀσύμβλητοι, οἱ δὲ συμβλητοί*
2. Jeder der drei Fälle hat Vertreter gefunden (außer den *παντελῶς ἀσύμβλητοι*) 1080 b6—b36
   a) Platon Idealzahl und mathematische Zahl
   b) Speusippos nur die mathematische Zahl
   c) Xenokrates (*ἄλλος τις*): *ὁ εἰδητικὸς καὶ ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς ὁ αὐτός ἐστι*

II Widerlegung dieser einzelnen *τρόποι* 1080 b37—1085 b34

1. Widerlegung Platons 1080 b37—83 a17
   a) Erster Fall: *πᾶσαι μονάδες συμβληταί εἰσι* 1081 a5—17
   b) Zweiter Fall: *πᾶσαι ἀσύμβλητοι* 1081 a17—b35
   c) Dritter Fall: *αἱ μὲν ἐν ἄλλῳ διάφοροι αἱ δ' ἐν τῷ αὐτῷ ἀριθμῷ μονάδες ἀδιάφοροι* 1081 b35—1082 b1
   d) Jede Art von Unterschied der Monaden ist undenkbar, damit fällt aber jede Möglichkeit, sie als Ideen zu setzen 1082 b2—1083 a17
2. Widerlegung der übrigen Zahlenmetaphysiker 1083 a20—1085 b34
   a) Unterscheidung dreier möglicher Fälle 1083 a27—b18
      α) Speusippos 1083 a27—b1

β) Xenokrates (ὁ τρίτος τρόπος) 1083 b1—8
γ) Die Pythagoreer 1083 b8—18
b) Widerlegung dieser Lehren 1083 b19—1085 b34
E Schlußteil: 1085 b35—1086 a20
I Der Widerspruch der Vertreter dieser Lehren macht sie verdächtig.
II Die modernen Vertreter der Lehre bedeuten gegenüber Platon keinen Fortschritt.
III Die Unrichtigkeit ihrer Voraussetzungen ist der Grund ihres Scheiterns.

Diese Gedankenentwicklung zeigt eine Strenge des Aufrisses, die wir bei Aristoteles nicht häufig treffen. Seine Vorlesungshefte sind zu sehr in ständiger Umarbeitung begriffen, um leicht zu abgerundeter Gestalt gelangen zu können. Dieses Buch aber ist mit sichtbarer Sorgfalt ausgefeilt und hat einen durchgehenden Plan. Es ist ein Ganzes mit ἀρχή, μέσον und τέλος. Das Originale liegt nicht so sehr im Einzelnen wie in der Gesamtidee. Aristoteles will alles, was er über die Frage der übersinnlichen Wesenheiten, der Ideen und Zahlen gedacht hat, noch einmal zu einer großen kritischen Abrechnung zusammenfassen. Er faßt den für sein Beweisgenie bezeichnenden Plan, nicht nur die zur Zeit in der Akademie herrschenden Ansichten anzugreifen, sondern alle überhaupt denkbaren Spezialfälle der akademischen πλάσματα systematisch zu entwickeln und zu widerlegen. Die historisch zu Tage getretenen verschiedenen Spielarten der Ideen- und Zahlenlehre werden in diesen Rahmen eingeordnet und auf einige wenige Grundvoraussetzungen zurückgeführt, die als falsch erwiesen werden. In der Einleitung und besonders gegen Ende ist die Schrift sorgfältig stilisiert, die nüchterne Sprache wird am Schluß fast etwas rhetorisch gefärbt. Der Schluß liegt übrigens nicht am Ende des Buches, sondern bereits *M* 9, 1086 a20. Mit den folgenden Worten beginnt, wie schon antike Erklärer erkannt haben und wie ich nach Schweglers Vorgang früher eingehend gezeigt habe, eine neue Abhandlung[1]). Das zeigen besonders die vorangehenden Schlußsätze (*M* 9, 1086 a15—20), die ganz epilogartig gehalten sind. Wie Aristoteles Einzelvorträge mit Dichterworten zu schließen liebt, z. B. das Buch *Λ* der Meta-

[1]) Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Ar. 41ff.

physik oder die später in die Nikomachische Ethik aufgenommene Vorlesung *Περὶ φιλίας* (Buch *Θ—I*), so macht hier ein Zitat aus Epicharm den Beschluß. Und ähnlich wie er sich am Schlusse der *Σοφιστικοὶ ἔλεγχοι* von seinem Auditorium verabschiedet oder am Schluß eines Vortrags über den Idealstaat die Hörer, die noch Zweifel haben, auf eine andere Gelegenheit verweist[1]), richtet er hier ein Schlußwort an das Publikum, worunter sich scheinbar auch Studenten von der Gegenseite befinden, die noch nicht in ihrem Glauben erschüttert sind. 'Weiteres Eingehen auf die Sache könnte doch nur denjenigen überzeugen, der schon überzeugt ist. An dem aber, der es immer noch nicht ist, ist doch' — hier bricht das Konzept ab.

So originell übrigens der methodische Gedanke des Vortrags ist, der Stoff, den er verwendet, ist nicht neu. Was Aristoteles früher über dieses Problem aufgezeichnet hatte, scheint alles in ihm verarbeitet zu sein. Denn es ist nicht wahrscheinlich, daß er nur die Ideenkritik des vierten und fünften Kapitels aus der älteren Fassung der Metaphysik herübergenommen hat; das ganze Buch ist rasch hingeworfen und trägt überall die Spuren ungleicher Arbeitsweise an sich. Es ist bezeichnend, daß tadellose Glätte des Stils sich nur in der Einleitung, im Schlußwort, in der ausführlich entwickelten Disposition und in den Überleitungen findet, kurz an allen Stellen, welche zum Zweck der vorliegenden Zusammenfassung geschrieben sind, also jungen Ursprungs sein müssen. Der Stil der Ideenkritik, die aus dem älteren Entwurf stammt, fällt vollständig aus diesem Rahmen heraus und verrät schon dadurch ihren heterogenen Charakter. Ganz undenkbar ist es aber auch, daß die langen Reihen der mit monotonem *ἔτι* aneinandergefügten Gegenargumente (D II 2b), die ich in der oben gegebenen Disposition deshalb nicht genauer zu gliedern versucht habe, für den Zweck der vorliegenden Abhandlung stilisiert sind. Sie scheinen unverändert aus einer älteren Aufzeichnung übernommen zu sein.

Einen deutlichen Beweis für diese Entstehungsweise des Buches erbringt das Stück, das ihm als Anhang angefügt ist (*M* 9, 1086 a21—10 Schl.). Schon die alten Erklärer wollten es z. T. zum folgenden Buch ziehen, da sie richtig ein Proömium

[1]) Pol. *H* 1, 1323 b36

in ihm erkannten[1]). Wenn sie freilich seine Vereinigung mit dem Buch *N* in so äußerlicher Weise durchführen wollten, so sind die Urheber der unserer handschriftlichen Überlieferung zugrunde liegenden Redaktion doch scharfsichtiger gewesen. Sie sahen, daß ein unmittelbarer Übergang nicht vorhanden ist, daher fügten sie, wie sie das auch in anderen ähnlichen Fällen getan haben, das isoliert erhaltene Proömium als losen Anhang zu *M*. Sie brachten dadurch die Meinung zum Ausdruck, daß dies Stück in naher Beziehung stehe zu dem Buche, dem sie es anfügten. In welcher, lehrt ein Vergleich mit dem Proömium *M* 1, mit dem es hier zusammengestellt werden möge.

Proömium *M* 1, 1076 a8

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καὶ εἰ ἔστι, τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον . . . . . δύο δ' εἰσὶ δόξαι περὶ τούτων. τά τε γὰρ μαθηματικά φασιν οὐσίας εἶναί τινες, οἷον ἀριθμοὺς καὶ γραμμὰς καὶ τὰ συγγενῆ τούτοις, καὶ πάλιν τὰς ἰδέας. ἐπεὶ δὲ οἱ μὲν δύο ταῦτα γένη ποιοῦσι, τάς τ' ἰδέας καὶ τοὺς μαθηματικοὺς ἀριθμούς, οἱ δὲ μίαν φύσιν ἀμφοτέρων, ἕτεροι δέ τινες τὰς μαθηματικὰς μόνον οὐσίας εἶναί φασι, σκεπτέον πρῶτον μὲν περὶ

Proömium *M* 9, 1086 a21

Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν. ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων.

ἐπεὶ οὖν λέγουσί τινες τοιαύτας εἶναι τὰς ἰδέας καὶ τοὺς ἀριθμούς, καὶ τὰ τούτων στοιχεῖα τῶν ὄντων εἶναι στοιχεῖα καὶ ἀρχάς, σκεπτέον περὶ τούτων τί λέγουσι καὶ πῶς λέγουσιν.

οἱ μὲν οὖν ἀριθμοὺς ποιοῦντες μόνον καὶ τούτους μαθηματικούς, ὕστερον ἐπισκεπτέοι· τῶν δὲ τὰς ἰδέας λεγόντων ἅμα τόν τε τρόπον θεάσαιτ' ἄν τις καὶ τὴν ἀπορίαν τὴν περὶ αὐτῶν.

[1]) Syrian. comm. in Ar. metaph. p. 160, 6 Kroll.

τῶν μαθηματικῶν, μηδεμίαν προστιθέντας φύσιν ἄλλην αὐτοῖς (οἷον πότερον ἰδέαι τυγχάνουσιν οὖσαι ἢ οὔ . . .) . . . ἔπειτα μετὰ ταῦτα χωρὶς περὶ τῶν ἰδεῶν αὐτῶν ἁπλῶς καὶ ὅσον νόμου χάριν.

Was die Worte des Proömiums *M* 9 in Aussicht stellen, ist nichts anderes, als was im vorangehenden Teil des Buches behandelt ist. Daß die Zahlen als *ἀρχαί* oder als *στοιχεῖα* bezeichnet werden, ist akademische Terminologie, die sich seit dem Protreptikos bei Aristoteles nachweisen läßt. Es ist nicht so zu verstehen, als hätte er in *M* 1—9 die Zahlen als selbständige *οὐσίαι* behandelt und wolle nun ihre Eignung als Prinzipien und Elemente alles Seins untersuchen[1]). Der Fortgang lehrt deutlich, daß in *M* 9 genau wie *M* 1 die abgesonderte Existenz (*χωρισμός*) der Ideen und Zahlen und der anderen mathematischen Größen wie Punkt, Linie, Fläche und Körper gemeint ist. Und nun lese man die folgenden Worte (*M* 9, 1086 a26): 'Da nun einige Denker als solche Wesenheiten die Ideen und die Zahlen betrachten und deren Elemente für Elemente und Prinzipien des Seienden halten, so müssen wir hinsichtlich derselben untersuchen erstens was sie lehren und zweitens die besondere Form, wie sie es lehren.' Das ist genau der Inhalt des Buches *M*. Unmöglich konnte Aristoteles so sprechen, wenn *M* vorherging, unmöglich, daß er hier von neuem anfinge über Ideen und Zahlen zu handeln, als hätte er über sie noch kein Wort gesagt. Weiter spricht er in *M* 9 von dem *τρόπος* und der *ἀπορία* der platonischen Lehre, welche man auseinanderhalten müsse. Diese Unterscheidung beruht auf derselben Methode,

[1]) Die antike Aristotelesexegese erklärt den Unterschied beider Abhandlungen so, daß *M* 1—9, 1086 a20 die platonischen *οὐσίαι* als abgetrennte Wesenheiten, *M* 9, 1086 a21ff.—*N* (Schluß) dieselben *οὐσίαι* als Prinzipien und Elemente des Seienden behandelt würden. Aber die zweite Untersuchung baut sich keineswegs und an keinem Punkte auf der vorangehenden auf und kennt sie überhaupt nicht. In Wahrheit behandelt Aristoteles in der zweiten Abhandlung beide Fragen zusammen, er kritisiert die platonischen übersinnlichen Wesenheiten sowohl als abgetrennte *οὐσίαι* wie als *στοιχεῖα καὶ ἀρχαὶ τῶν ὄντων*. Daß der Nachdruck hier mehr auf ihre Bedeutung als *στοιχεῖα τῶν ὄντων* gelegt wird als auf ihren Substanzcharakter, entspricht der Wandlung der aristotelischen Metaphysik, wie sich im Lauf der Untersuchung zeigen wird.

Ansichten anderer Philosophen kritisch zu untersuchen, die in *M* 1—9 angewandt wird. Zuerst wird die Lehre selbst dargestellt, daran wird eine Kritik angeschlossen, die ihre Schwierigkeiten entwickelt. Die Übereinstimmungen gehen bis in die wörtlichen Einzelheiten. So berufen sich beide Proömien für die Lehre von den wahrnehmbaren Substanzen gleich anfangs auf die Physik. Beide bringen die Wendung, man müsse zuerst diejenigen Arten übersinnlicher Wesenheiten betrachten, welche von anderen Denkern angenommen würden (*τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα* ~ *ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι κτλ.*, *θεωρητέον* ~ *θεωρῆσαι*). So ist es der Sache wie dem Wortlaut nach klar, daß uns hier zwei Parallelfassungen des Proömiums zu einer kritischen Abhandlung über die akademische Metaphysik erhalten sind.

In welchem zeitlichen Verhältnis stehen nun die Fassungen zueinander? Man ist zunächst versucht anzunehmen, daß *M* 9 nur eine andere sprachliche Form wäre, die Aristoteles nachträglich verworfen hätte.

Aber die Möglichkeit einer bloß stilistischen Variante scheidet aus, da die beiden Proömien trotz aller Übereinstimmung in einem entscheidenden Punkte auseinandergehen, in der Gruppierung des Stoffes, die sie der geplanten Schrift zugrunde legen wollen. In *M* 9 heißt es: 'Diejenigen Philosophen, welche die Zahlen und zwar die mathematischen Zahlen hypostasieren, sollen später behandelt werden. Bei den Vertretern der Ideen aber kann man zugleich die Art (*τρόπος*) ihrer Lehre und die ihnen anhaftende Schwierigkeit (*ἀπορία*) untersuchen[1]).' Das Proömium *M* 1 ist viel sorgsamer in der Disposition des gleichen Gegenstandes. Aristoteles zählt dort neben den Ideen und Zahlen auch die dazu gehörigen Unterarten auf und schickt diesen beiden die mathematischen Größen als solche voraus. Schon hier in der Ankündigung macht sich dieselbe stufenweise vorsichtig aufbauende Methode fühlbar, die wir für das Buch als Ganzes nachgewiesen haben. Im Proömium *M* 9 ist die Untersuchung dagegen noch in einem roheren Entwicklungsstadium, es fehlt gerade an dieser bezeichnenden, feineren Differenzierung des Problems.

Es ist also keine bloß stilistische Dublette, sondern die Einleitung zu einer älteren Kritik der akademischen Zahlenmetaphysik,

[1]) *M* 9, 1086 a 29

die den Gegenstand nach einer noch wesentlich unentwickelteren Methode behandelt hatte[1]). Andere Stücke dieser älteren Schrift werden, wie bereits vermutet, ebenfalls als Rohmaterial in dem Neubau, dem jetzigen Buch *M*, verarbeitet worden sein, ohne daß wir sie noch auszusondern vermögen.

Um die Entstehungszeit der älteren Fassung zu ermitteln, bedarf es zunächst eines Umwegs, der die Interpretation einer dunkeln und bisher mißverstandenen Stelle nötig macht. Auch hier hat man den Anhalt, den sie einer genaueren Datierung bietet, so wenig wie bei den entscheidenden Stellen des ersten und zweiten Buchs erkannt.

Aristoteles beginnt *M* 10, 1086 b14 die Widerlegung der Ideen mit einer Aporie, die er *B* 6, 1003 a6 formuliert hatte. *ὃ δὲ καὶ τοῖς λέγουσι τὰς ἰδέας ἔχει τινὰ ἀπορίαν καὶ τοῖς μὴ λέγουσιν καὶ κατ' ἀρχὰς ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐλέχθη πρότερον, λέγωμεν νῦν.* (I) *εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν, ὡς βουλόμεθα λέγειν.* (II) *ἐὰν δέ τις θῇ τὰς οὐσίας χωριστάς, πῶς θήσει τὰ στοιχεῖα καὶ τὰς ἀρχὰς αὐτῶν;*

(1) *εἰ μὲν γὰρ καθ' ἕκαστον καὶ μὴ καθόλου, τοσαῦτ' ἔσται τὰ ὄντα, ὅσαπερ τὰ στοιχεῖα, καὶ οὐκ ἐπιστητὰ τὰ στοιχεῖα ....* (2) *ἀλλὰ μὴν εἴ γε καθόλου αἱ ἀρχαὶ [ἢ καὶ αἱ ἐκ τούτων οὐσίαι καθόλου], ἔσται μὴ-οὐσία πρότερον οὐσίας· τὸ μὲν γὰρ καθόλου οὐκ οὐσία, τὸ δέ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ καθόλου, πρότερον δὲ τὸ στοιχεῖον καὶ ἡ ἀρχὴ ὧν ἀρχὴ καὶ στοιχεῖόν ἐστιν.*

Aristoteles hat unmittelbar vor dieser Stelle (1086 a35—b13) die Schwierigkeiten, die die Annahme der Ideen mit sich bringt, aus ihrer Entstehungsgeschichte erklärt. Die Hauptschwierigkeit ergibt sich daraus, daß man die Ideen zugleich als Allgemeines (*καθόλου*) faßt und dann wieder als für sich Seiendes und gewissermaßen wie eine neue Art von Einzeldingen (*τῶν καθ' ἕκαστον*). Der Grund dieses eigentümlich schillernden Doppelcharakters war

[1]) In meiner Entstehungsgesch. d. Metaph. 42ff. habe ich *M* 9, 1086 a21—10 (Schluß) richtig als Buchnachtrag erkannt, den die Redaktoren der vollständigen Abhandlung *M* 1—9, 1086 a20 angehängt haben. Es ist mir jedoch merkwürdigerweise entgangen, daß es sich in *M* 1 und *M* 9, 1086 a21ff. um eine unzweifelhafte Dublette handelt, deren beide Fassungen in größerem zeitlichem Abstand voneinander entstanden sein müssen. Dadurch ändert sich die ganze Behandlung der Bücher *M* und *N*, wie das Folgende zeigen wird.

der, daß Platon den Dingen der Erscheinungswelt das Sein absprach, weil er durch Heraklit zu der Ansicht gekommen war, alles Wahrnehmbare, sinnlich Einzelne sei in beständigem Fluß und ohne dauernden Bestand. Anderseits hatte sich aus den ethischen Untersuchungen des Sokrates indirekt die neue, wichtige Erkenntnis ergeben, daß es Wissenschaft nur vom Allgemeinen gibt. Sokrates hatte allerdings die Begriffe von den realen Gegenständen noch nicht abstrahiert und für getrennt erklärt. Platon ging dann weiter und hypostasierte — nach Aristoteles' retrospektiver Auffassung — die Allgemeinbegriffe als die wahre *οὐσία*.

Daran schließt sich die entscheidende Stelle an. Aristoteles entwickelt hier die Frage, ob die Prinzipien gewissermaßen einzeldinglich oder ob sie allgemein sind. Diese Frage trifft mit ihren Schwierigkeiten sowohl die Vertreter der Ideen wie deren Leugner. Er sucht zu zeigen, daß beide Fälle scheinbar notwendig zu Absurditäten führen. Sind die Prinzipien ein Einzelsein, so sind sie nicht erkennbar, weil nur das Allgemeine erkennbar ist. Sind sie dagegen allgemein, so wäre die Nichtsubstanz früher als die Substanz, und man müßte die Substanzen, deren Prinzipien sie sind, aus dem Allgemeinen ableiten, was unmöglich ist. Denn das Allgemeine ist niemals Substanz. Dies sind die logischen Konsequenzen, fährt Aristoteles fort, wenn man die Ideen aus Elementen ableitet und neben den Dingen von gleicher Art eine transzendente Einheit annimmt wie die Ideen. Schon aus dieser Zusammenfassung folgt, daß er wesentlich die Ideenlehre im Auge hat und nicht so sehr, wie es nach den einleitenden Worten scheint, auch ihre Leugner. Er braucht sie nur beide, um die Frage in der Form des Dilemmas zu formulieren. Das Dilemma, ob die Elemente und Prinzipien Einzeldinge oder Allgemeines seien, faßt er als Unterfall eines allgemeineren Dilemmas: wenn man die Substanzen (*τὰς οὐσίας*) nicht als getrennt existierend setzt in der Art, wie wir dies von den Einzeldingen sagen, so hebt man damit das Sein (*τὴν οὐσίαν*) auf; setzt man sie dagegen als getrennt und für sich existierend, so ergibt sich die oben dargelegte Schwierigkeit, ob ihre Prinzipien Einzelnes oder Allgemeines sind.

Der erste Teil des allgemeineren Dilemmas enthält scheinbar eine Tautologie, aber eben doch nur scheinbar. Der Plural *τὰς*

οὐσίας und der Singular *τὴν οὐσίαν* zeigen deutlich eine Verschiedenheit der Bedeutung an. Die Substanzen, die Aristoteles hier meint, können nicht die *ὁμολογούμεναι οὐσίαι*, die Sinnendinge sein. Sonst wäre der Zusatz sinnlos: *καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων.* Die einzeldingliche Seinsweise der Sinnendinge dient nur als Analogie, um den Sinn des Fürsichseins der *οὐσίαι* zu erläutern. So aber pflegt Aristoteles stets den Realitätscharakter der platonischen Idee zu beschreiben. Es ist also kein Zweifel — auch Bonitz hat so verstanden — daß hinter den *οὐσίαι* die Ideen stecken oder ein ihnen entsprechendes, übersinnliches Sein. Nimmt man solche für sich bestehenden Realitäten im Sinne Platons und seiner Schule nicht an, so hebt man alle *οὐσία* auf (Aristoteles gibt dies einmal zu); nimmt man aber irgend welches für sich Seiende (*οὐσίας χωριστάς*) an, so folgen die genannten schwierigen Konsequenzen für die Ableitung ihrer Prinzipien.

Die Worte *ὡς βουλόμεθα λέγειν* haben wir bisher aus dem Spiel gelassen. Bonitz[1]) übersetzt sie (und andere folgen ihm darin, wie meistens in schwierigeren Fällen), mit den Worten 'wie wir einmal sagen wollen'. Er gründet diese Übertragung auf die richtige Auffassung des ersten Gliedes der Alternative, daß Aristoteles hier etwas einräume, was in Wirklichkeit nicht seine Meinung sei. Dies ist die feste Form des aristotelischen Dilemma und gedanklich nicht weiter befremdlich. Aber trotzdem ist seine Übersetzung nicht haltbar. Den Gedanken 'wie wir einmal zugeben wollen' kann man griechisch nicht durch *ὡς βουλόμεθα λέγειν* ausdrücken. Auch Pseudalexander verstand die drei Worte offenbar nicht. Seine törichte und leichtfertige Paraphrase *ὅπερ οὐ βουλόμεθα* ist nur ein Zeichen völliger Ratlosigkeit. Sie macht aus den Worten nahezu das Gegenteil. In ihr gar die bessere Lesart zu sehen, hat schon Bonitz mit Recht abgelehnt.

Es ist den Erklärern entgangen, daß in *ὡς βουλόμεθα* ein häufiger Sprachgebrauch steckt. *A* 9, 990 b17 *ὅλως τε ἀναιροῦσιν οἱ περὶ τῶν εἰδῶν λόγοι ἃ μᾶλλον εἶναι βουλόμεθα* [*οἱ λέγοντες εἴδη*] *τοῦ τὰς ἰδέας εἶναι*, sie heben dasjenige auf, dessen Exi-

[1]) Aristoteles' Metaphysik übersetzt von Herm. Bonitz (aus dem Nachlaß hrsg. v. Ed. Wellmann, Berl. 1890) p. 298.

stenz wir Platoniker in noch höherem Grade für wichtig halten als die der Ideen selbst, nämlich die Prinzipien der Ideen. Cod. A^b liest *βούλονται* und interpoliert *οἱ λέγοντες εἴδη* (letzteres übernimmt die byzantinische Mischrezension E) nach der Parallelstelle *M* 4, 1079 a 14, wo es dem Zusammenhang nach unantastbar ist. Dagegen wird an der anderen Stelle gerade die erste Person des Plurals durch die Umgebung geschützt. Der Hauptgrund der Mißdeutung dieses *βούλεσθαι* an der von Bonitz verkannten Stelle lag in dem beigefügten Infinitiv *λέγειν*, der bei dieser Deutung anscheinend abundiert. Bloßes *ὡς βουλόμεθα* oder *ὡς λέγομεν* hätte man schwerlich mißverstanden. Aber gerade die Verbindung *βούλεσθαι λέγειν* ist nicht selten als Ausdruck für das, was ein Philosoph unter seinen eigenen Begriffen 'versteht', so in Platons Gesetzen X 892 C *φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα*, die Physiker verstehen unter Natur das Werden mit Bezug auf die elementaren Prinzipien.

Bei Aristoteles hat man es seltsamerweise mehrfach verkannt. In der Metaphysik *N* 2, 1089 a 19 spricht er über die Bedeutung des Nichtseienden im platonischen Sophistes: *βούλεται μὲν δὴ τὸ ψεῦδος καὶ ταύτην τὴν φύσιν λέγειν* (so die Handschriften, Bonitz schreibt *λέγει* nach der Interpretation Pseudalexanders) *τὸ οὐκ ὄν, ἐξ οὗ καὶ τοῦ ὄντος πολλὰ τὰ ὄντα.* 'Platon versteht unter dem Nichtseienden den Irrtum und alles, was zu ihm gehört.' *βούλεται λέγειν* ist als die allein beglaubigte Lesart wieder in den Text zu setzen, aus dem auch W. Christ in seiner Ausgabe es nach dem Vorgang von Bonitz entfernt hat, *λέγει* ist eine schlechte Konjektur des Pseudalexander, der es irrig mit *καὶ ταύτην τὴν φύσιν* verbindet. Genau so erklärt sich derselbe Sprachgebrauch *N* 4, 1091 a 30 *ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερον ἔστι τι ἐκείνων, οἷον βουλόμεθα λέγειν αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ.* 'Es ist nämlich die Frage, ob sich unter den Prinzipien des Seienden etwas von der Art findet wie dasjenige, was wir unter der Idee des Guten verstehen und unter dem höchsten Gut, oder ob dies vielmehr erst ein Produkt der Entwicklung ist und am Ende derselben steht.' Auch an dieser Stelle hat Christ *λέγειν* als unechten Zusatz verdächtigt, ohne den Sprachgebrauch zu durchschauen.

Wenden wir diese Erkenntnis auf die Ausgangsstelle 1086 b18—19 an: *εἰ μὲν γάρ τις μὴ θήσει τὰς οὐσίας εἶναι κεχωρισμένας καὶ τὸν τρόπον τοῦτον ὡς λέγεται τὰ καθ' ἕκαστα τῶν ὄντων, ἀναιρήσει τὴν οὐσίαν, ὡς βουλόμεθα λέγειν* (scil. *αὐτήν*). 'Wenn man die Existenz für sich seiender Wesenheiten nach Analogie der sinnlichen Einzeldinge bestreitet (wie dies Aristoteles selbst tut), so hebt man die *οὐσία* in dem Sinne, wie wir Platoniker sie verstehen, auf.' Damit ist auch der für Platons Sprachgebrauch bezeichnende Singular *τὴν οὐσίαν* erst ganz erklärt. Im ersten Glied des Dilemmas zeigt Aristoteles die Schwierigkeit auf, die ihm als Platoniker durch die Leugnung der Ideen und ihrer 'Abgetrenntheit' erwächst, im zweiten Gliede folgen die Schwierigkeiten, die der These des *χωρισμός* anhaften. Solange wir nicht klar sehen, daß die Bestreiter des *χωρισμός* im ersten Gliede am platonischen Substanzbegriff gemessen werden, verstehen wir den Sinn des Dilemma überhaupt nicht. Jetzt wird klar, daß die Bestreiter der Ideen nicht die Vertreter der materialistischen Philosophie oder des gemeinen Menschenverstandes sind. Wie dürfte er sie mit einem fremden Begriff der *οὐσία* widerlegen, den sie von vornherein als *petitio principii* ablehnen müßten? Nur für den, der auf platonischem Boden stand, war das Dilemma logisch stringent. Aristoteles unterscheidet vielmehr zweierlei Akademiker an unsrer Stelle, *οἱ λέγοντες τὰς ἰδέας* und *οἱ μὴ λέγοντες*. Bei Voraussetzung des platonischen Seinsbegriffs verstricken beide sich in Widersprüche. Die Folgerung liegt auf der Hand: nur eine neue Fassung des *οὐσία*-Begriffs kann diese Widersprüche lösen. Es ist der Gedanke, daß das Seiende das Allgemeine im Einzelnen ist, der dem Aristoteles vorschwebt. Ihn auszusprechen, bietet die Problemform natürlich an dieser Stelle gar keinen Anlaß. Nur soviel deutet er bereits hier an, daß es mit der bloßen Preisgabe der Ideen nicht getan ist. Dieser Eingriff in die Grundlagen des Platonismus schließt die Verpflichtung in sich, die platonische Auffassung des Seins von Grund aus zu erneuern, die dem *χωρισμός* zugrunde liegt.

Die Frage nach dem Alter des Proömiums *M* 9—10 ist dadurch gelöst. Es ist ein Teil der Urmetaphysik wie die beiden ersten Bücher und gleichzeitig mit ihnen entstanden, also in der kritischen Zeit in Assos, wo Aristoteles als Platoniker unter Platonikern die Ideenlehre bekämpfte. Wir sind deshalb nicht erstaunt, wenn

sich zwischen den beiden genannten Büchern und dem neugefundenen Stück noch engere Beziehungen herausstellen. In den mittleren Büchern der Metaphysik finden sich Zitate der beiden ersten Bücher, besonders der Aporien des zweiten Buches auffallenderweise gar nicht. Ganz anders ist das Bild, wenn wir zu dem neugefundenen Stück der ursprünglich auf *A* und *B* folgenden Ausführung kommen. In *M* 9—10 finden sich trotz der Kürze des Stückes mehr Rückverweise[1]) auf *A* und *B* als in den ganzen Büchern *Z*—*Λ*.

Die nächste Frage ist: besitzen wir nur das Proömium dieses Teiles der Urmetaphysik oder sind noch Spuren seiner Ausführung erhalten? Diese Frage führt uns zur Untersuchung des Buches *N*. Liegt der Ansicht jener antiken Kritiker vielleicht doch ein richtiger Gedanke zugrunde, welche *M* 9—10 von *M* 1—9 loslösten und als Einleitung zum folgenden Buche betrachteten? Oben wurde gezeigt, daß ein glatter Übergang nicht vorhanden ist, also eine mechanische Lösung der Frage durch die üblichen Bucheinteilungskünste unmöglich ist. Aber es könnte dem Experiment dieser Tadler der überlieferten Buchteilung ein Kern richtiger Beobachtung zugrundeliegen, auch wenn ihr Auskunftsmittel gewaltsam und falsch war. Und so ist es in Wahrheit. Wie *M* 9—10 das alte Proömium enthält, welches durch das neue in *M* 1 ersetzt worden ist, so hat der glückliche Zufall der Erhaltung den Herausgebern des Nachlasses in Buch *N* dasjenige Stück der Urmetaphysik in die Hände gespielt, das Aristoteles bei der letzten Bearbeitung durch die sehr verfeinerte und vervollständigte Abhandlung *M* 1—9 hat ersetzen wollen.

Auch diesmal möge uns zunächst wieder das äußere Kriterium leiten, das uns bis hierher als sicherer Wegweiser gedient hat. Auch im Buche *N* finden wir eine Anspielung darauf, daß Aristoteles, als er diese Vorträge skizzierte, sich noch als Mitglied der Akademie fühlte. Die in diesem Zusammenhang bisher unbeachtete Stelle (*N* 4, 1091 a30—33) steht in der Kritik des Speusippos. *ἔχει δ' ἀπορίαν καὶ εὐπορήσαντι ἐπιτίμησιν, πῶς ἔχει πρὸς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν τὰ στοιχεῖα καὶ αἱ ἀρχαί· ἀπορίαν μὲν ταύτην, πότερόν ἐστί τι ἐκείνων, οἷον βουλόμεθα λέγειν*

[1]) Metaph. *M* 9, 1086 a34 zitiert *B* 6, 1003 a6; *M* 1086 b2 bezieht sich auf *A* 6, 987 b1; *M* 10, 1086 b15 auf B 4, 999 b24 und *B* 6, 1003 a6.

αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἄριστον, ἢ οὔ, ἀλλ' ὑστερογενῆ. Den Sprachgebrauch haben wir oben erläutert. Wir müssen aus der Stelle also nur noch die gleiche Folgerung wie für *M* 9—10 auch für das Alter des Buches *N* ziehen. Nicht allein der Ausdruck ist der eines Platonikers, auch die Tendenz stimmt genau zu der heiklen Situation in Assos. Wir Platoniker setzen an die Spitze der Philosophie und den Anfang der Welt das Gute an sich (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*) oder höchste Gut (*τὸ ἄριστον*), sagt Aristoteles, Speusippos dagegen betrachtet[1]) die Welt unter dem Gesichtspunkt einer Evolution des Guten und Vollkommenen, das in allmählichem Werden sich durchringt, bis es schließlich am Ende des Prozesses sich selbst verwirklicht (*ὑστερογενές*). Aristoteles fühlt sich in dieser grundlegenden Frage der Weltanschauung als den echteren Platoniker, da er zwar nicht wie Platon das Gute an sich, aber das *ens perfectissimum* als Prinzip an den Anfang setzt und alle Bewegung von diesem ausgehen läßt. Aristoteles bleibt damit dem Grundprinzip des platonischen Denkens treu, während Speusippos es in sein Gegenteil umkehrt[2]). Wer hört aus diesen Worten nicht die Selbstrechtfertigung heraus?

Ist das Buch wirklich in Assos geschrieben, wie *A*, *B* und *M* 9—10, so würde es schwer zu verstehen sein, wenn Aristoteles den Xenokrates, der ihn dorthin begleitet hatte, mit der gleichen Schonungslosigkeit angriffe, wie dies später nach dem endgültigen Bruch mit der Akademie im Buche *M* (1—9) geschieht. Aristoteles greift zwar auch dort hauptsächlich den Speusippos an, aber Xenokrates wird am schlechtesten behandelt, sein zwitterhaftes Kompromiß erhält das wenig schmeichelhafte Prädikat *χείρισται λέγεται.* Das schreibt Aristoteles im Lykeion, als Xenokrates bereits Schulhaupt der Akademie ist und seine Anschauung größeren Einfluß auszuüben beginnt. In der älteren Fassung des Proömiums wird dagegen nur die Lehre des Speusippos neben den Ideen erwähnt, und dem entspricht die Ausführung

[1]) Speusippos frg. 34a ff. und 35e (Lang).

[2]) Auch in *Περὶ φιλοσοφίας* (vgl. p. 136) erscheint als das bleibende Wesen des Platonismus die Anschauung vom Guten (*ἀγαθόν, ἄριστον*) als beherrschendem Prinzip der Welt. Durch diese Zentrallehre tritt dort Platon neben Zarathustra, an sie knüpft die neue aristotelische *θεολογία* an, die das platonische *ἀγαθόν* als *οὐσία* zu halten sucht und seine transzendente Realität im teleologischen Aufbau der Natur verankert.

in Buch *N*, die nur an einer Stelle kurz und schonend die Ansicht des Xenokrates streift[1]). Diese selbstverständliche Rücksichtnahme auf den in Assos neben ihm wirkenden Gefährten bestätigt unseren Ansatz in willkommener Weise.

Wirklich erweist sich nun Buch *N* im Ganzen als die Ausführung der in dem älteren Proömium gemachten Ankündigung. *M* 9, 1086 a 29 heißt es: 'Die Philosophen, die nur die Zahlen und zwar die mathematischen als real setzen (d. h. Speusippos), sollen weiter unten behandelt werden'. Zunächst solle die Ideenlehre untersucht werden. Das geschieht im unmittelbaren Anschluß daran und ist mit *M* 10 zu Ende. Die ersten Worte des folgenden Buchs: 'Soviel mag über diese Art des Seins gesagt sein' beziehen sich also auf die bis hierher behandelte platonische Lehre vom übersinnlichen Sein, da im Folgenden nur von den mathematischen Wesenheiten und ihrer Ableitung die Rede ist. Freilich ist die Erörterung der Ideen in *M* 9—10 etwas kurz, selbst wenn man berücksichtigt, daß die eigentliche Kritik der Ideenlehre in der ältesten Fassung der Metaphysik schon im ersten Buche voranging. Man vermißt auch einen Übergang und hat den Eindruck, daß die erwähnten Anfangsworte des letzten Buches bloß ein redaktioneller Zusatz sind, um notdürftig einen äußeren Anschluß herzustellen. Wahrscheinlich hatte Aristoteles doch auch in der ältesten Kritik neben der Ideenlehre und der speusippischen Annahme der mathematischen *οὐσίαι* die Zwischenstufe, die Idealzahlenlehre des alten Platon, berücksichtigt. Sie kann gut in der Lücke gestanden haben und ist vermutlich bei der späteren Umarbeitung in das Buch *M* hineingearbeitet worden. Doch wie sich das auch verhält, an der Zugehörigkeit des Buches *N* zu dem älteren Proömium ist kein Zweifel möglich, denn es enthält die dort als Hauptsache verheißene ausführliche Widerlegung des Speusippos. Wie schon in dem Proömium aller Nachdruck auf die Bedeutung der Ideen und Zahlen als Elemente und Prinzipien (*στοιχεῖα καὶ ἀρχαί*) des Seins gelegt wird, so beeinflußt dieser Gesichtspunkt auch die Ausführung in Buch *N* durchgehends[2]).

[1]) Metaph. *N* 3, 1090 b 28, dagegen *M* 8, 1083 b 2 *φανερὸν δ' ἐκ τούτων καὶ ὅτι χείριστα λέγεται ὁ τρίτος τρόπος* (die Lehrform des Xenokrates).

[2]) Vgl. oben p. 188. Das Buch *N* zeigt, daß Aristoteles unter den Elementen und Prinzipien des Seienden die Lehre vom Großen und Kleinen, der *ἀόριστος δυάς* und vom *ἕν* versteht, woraus Platon die Ideen ableitete. Diese Lehre

Dies hängt einmal historisch mit der Bedeutung der Frage der Elemente und Prinzipien der Idealzahlen für den älteren Platon zusammen, anderseits entspricht es der Besonderheit des ersten und zweiten Buches, die die erste Philosophie stets als die Lehre von den höchsten Prinzipien und Gründen des Seienden definieren. Es darf schon hier ausgesprochen werden, obgleich sich die volle Gewißheit dafür erst aus der Analyse der späteren Stücke ergeben wird, daß die Auffassung der Metaphysik als Aitiologie des Seienden und Prinzipienwissenschaft, die an die späteste Phase Platons anknüpft, ein Merkmal der ältesten Form der Metaphysik ist, während in der jüngeren Ausgestaltung immer mehr das Interesse an dem Substanzproblem als solchen hervortritt. Auch in der Lehre vom übersinnlichen Sein zeigt die spätere Bearbeitung (*M* 1—9) deutlich das Zurücktreten des Gesichtspunktes der Prinzipien hinter dem der *οὐσία* selbst.

Es leuchtet ein, daß der Kampf in der Urmetaphysik hauptsächlich gegen Speusipp ging. Er war jetzt der Führer der athenischen Schule und mit voller Wucht richteten sich die Angriffe des Aristoteles gegen die falsche Richtung, in der er das Heil suchte. Speusippos selbst war von der Notwendigkeit einer Fortbildung der platonischen Philosophie durchdrungen, aber er setzte nach der Ansicht des Aristoteles gerade an dem Punkt ein, wo die Ideenlehre fruchtbarer Entwicklung nicht fähig war: er gab den Formgedanken und die Beziehung zur sinnlichen Erscheinungswelt auf und behielt die unhaltbare Abtrennung des

vertraten auch Speusippos und andere Akademiker in mannigfachen Abwandlungen, deren Feinheiten uns hier nicht kümmern mögen. Von dieser letzteren Form der platonischen Spekulation her steht es für den frühen Aristoteles fest, daß Metaphysik eine Wissenschaft von den Elementen und Prinzipien des Seienden ist. Da seine spätere Metaphysik, wenigstens soweit sie Substanzlehre ist, alles andere als eine Wissenschaft von den Elementen des Seins darstellt, konnte die traditionelle Definition nur solange von ihm beibehalten werden, als ausschließlich die Theologie ihm als Metaphysik galt. Sie ist zwar nicht Elementenlehre, aber Lehre vom Prinzip. Die Bezeichnung *περὶ στοιχείων* paßt überhaupt nur auf eine mathematisierende Metaphysik, wie Platon sie in seiner letzten Vorlesung *Περὶ τἀγαθοῦ* nach dem Bericht des Aristoteles vorgetragen hatte (Aristoxenos el. harm. II init.). Während also Buch *N* ganz platonisch sowohl nach der Realität wie nach den Elementen und Prinzipien des Übersinnlichen fragt, begnügt Aristoteles sich später in *M* mit der Untersuchung des Realitätscharakters der von Platon und seiner Schule behaupteten übersinnlichen *οὐσίαι*.

Allgemeinen bei, nur daß er an Stelle der Idealzahlen des alten Platon die Objekte der Mathematik selbst als die reine Realität setzte. Auch im ersten Buch wirft Aristoteles den Neueren d. i. dem Speusippos vor, die Mathematik sei bei ihnen an die Stelle der Philosophie getreten[1]). Und ist der Ton der Kritik später in *M* mehr kühl von oben herab, so wird er in der ältesten Fassung mehrmals leidenschaftlich und wie in *Περὶ φιλοσοφίας* bissig scharf, so wenn er über die platonische Lehre vom Großen und Kleinen ausruft: 'Die Elemente, das Große und das Kleine, schreien ja geradezu zum Himmel, wenn sie so hin und her gezerrt werden, denn sie sind nicht imstande die Zahl zu gebären'[2]).

[1]) Metaph. *A* 9, 992 a 32 *ἀλλὰ γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία* ...

[2]) Metaph. *N* 3, 1091 a 9

Viertes Kapitel.

Die Entwicklung der Metaphysik.

Die geltende Anschauung, daß die Metaphysik ein Spätwerk sei, ist durch die Feststellung umfangreicher Reste einer älteren Fassung, die aus der ersten Hälfte der 40er Jahre stammen, unhaltbar geworden. An die Stelle der bisherigen Ansicht muß die auch an sich einleuchtende Erkenntnis treten, daß die metaphysischen Probleme während der letzten Jahre Platons und unmittelbar nach seinem Tode den eigentlichen Mittelpunkt der kritischen Auseinandersetzung gebildet haben. Aber Aristoteles hat — und dies ist ein nicht minder wichtiges Ergebnis — in seiner letzten Periode noch einmal Hand an das Werk gelegt und eine Umgestaltung vorgenommen, die das alte mit neuen Gedanken durchdrang, und die es teils beseitigte, teils in neue Zusammenhänge einordnete und zu diesem Zweck umformte. Aus den Spuren dieses letzten Eingriffs können wir die Richtung noch erraten, in der er seine Philosophie fortbilden wollte. Die individuelle Verschiedenheit der älteren und der jüngeren Teile wird naturgemäß erst durch die Erkenntnis ihrer *παλίντονος ἁρμονίη* innerhalb des sie beide umspannenden, endgültigen Aufbaus deutlich faßbar.

Die Analyse muß ausgehen von dem durch die entstehungsgeschichtliche Kritik gereinigten Torso der Metaphysik, dessen von Aristoteles selbst gewollter innerer Zusammenhang durch die Entfernung der von den Redaktoren an ihn angehängten losen Stücke deutlicher sichtbar geworden ist. Es ist die im wesentlichen schon von Bonitz [1]) richtig herausgeschälte kompakte Masse der Bücher bis *I*, wenn man $\bar{\alpha}$ und *Δ* herausläßt. Daß die Reihe nicht zu Ende geführt ist, insbesondere die erhaltene Theologie (*Λ*) nicht ihren Abschluß bilden sollte, hat Bonitz bereits mit Recht festgestellt und muß gegen neuere Verdunkelungen des

[1]) H. Bonitz in der Einleitung seines Kommentars zur Metaphysik d. Ar. Bd. II, der seinerseits auf Brandis fußte (vgl. Entstehungsgeschichte d. Metaph. 3ff.)

überzeugend erwiesenen Tatbestandes nachdrücklich betont werden. Nur in der Beurteilung der beiden letzten Bücher müssen wir Bonitz ergänzen, der sich offenbar weniger für sie interessiert hat, weil seine Aufmerksamkeit hauptsächlich auf die Substanzlehre gerichtet war. Buch *M* sollte das ältere *N* in der jüngeren Bearbeitung, wie wir im vorigen erwiesen haben, ersetzen, gehört also auch zu dem Bonitzschen Torso. Die Metaphysik, die Aristoteles in großem Zuge hier vorträgt, ist die bekannte allgemeine Substanzlehre, die Philosophie der substantialen Formen, die der Weltanschauung so vieler späterer Jahrhunderte als tragendes Gerüst ihrer Vorstellungen von der Natur und dem Sein gedient hat. Dem Werden dieses unvollendeten, gewaltigen Baus kommt man auf die Spur, wenn man vom Zentrum, der Substanzlehre ausgeht.

Im Buche *B*, wo die Probleme der 'gesuchten Wissenschaft' entwickelt werden, kennt Aristoteles das Substanzproblem nur in der Form der speziellen Frage nach der Wirklichkeit der übersinnlichen Welt. Nach den vier Einleitungsproblemen, die sich mit der Konstitution der neuen Wissenschaft beschäftigen, stellt er diese Frage als *τηλαυγὲς πρόσωπον* an die Spitze der elf Probleme, welche in den eigentlichen Untersuchungskreis dieser Disziplin hineinführen. Damit hebt er auch äußerlich die grundlegende Wichtigkeit der Frage hervor[1]). Sie ist seit Platons Schöpfung der Idee schlechthin das Problem der Philosophie. Aristoteles knüpft also in seiner Formulierung des metaphysischen Problems unmittelbar an das platonische Grundproblem an, ja er spricht es geradezu als die Frage eines Platonikers aus: sind die Realitäten, die wir als transzendentes Sein, gesondert von den sinnlichen Erscheinungen annehmen, wie die Ideen und die Gegenstände des mathematischen Denkens, wirklich? Und wenn nicht, darf man neben den Sinnendingen irgendwelche andere derartige Realität übersinnlicher Art annehmen? Auf die Sinnenwelt (*αἰσθητὴ οὐσία*) verwendet er kein Wort. Sogleich der erste Satz geht unbeirrt auf den Kernpunkt los, auf die Frage der Transzendenz. Aus dieser Wurzel entfalten sich dann die folgen-

[1]) Die vier einleitenden Probleme behandelt er Metaph. *B* 2, 996 a18—997 a33, darauf folgt die Frage nach dem Übersinnlichen a34. Über die Unterscheidung der einleitenden, die Grundwissenschaft konstituierenden Probleme und der Hauptprobleme vgl. Entstehungsgesch. d. Metaph. 100.

den Probleme wie Stamm, Äste und Zweige. Auch sie sind alle auf platonischem Boden gewachsen, wie schon der bloße Überblick zeigt. Sind die Gattungsbegriffe, wie Platon will, die Prinzipien aller Dinge oder die Elemente der sichtbaren Natur, wie es die Lehre der Naturwissenschaft ist? Wenn das erstere wirklich angenommen würde, sind es die höchsten oder die niedrigsten Gattungen? In welchem Verhältnis steht überhaupt das Allgemeine, das Platon als *οὐσία* ansieht, zum Sein, zur Realität? Ist das Abstrakteste des Abstrakten wirklich das 'wahrhaft Seiende', oder nähern wir uns umso mehr dem Wirklichen, je mehr wir von der Höhe der Abstraktion herabsteigen zur Konkretheit, zur Einzelheit, zum Individuum? Bilden die Prinzipien der Zahl nach, individuell, oder der Art nach, generell, eine Einheit? Sind die Prinzipien der vergänglichen Dinge die selben wie die der ewigen? Kann man das Sein und Eine mit Platon als Prinzip und Urgrund aller Dinge gelten lassen, oder sind das nur leere Abstraktionen ohne realen Gehalt? Hat Platon Recht, wenn er und seine Schüler Zahlen, Linien, Punkte, Flächen, Körper für *οὐσίαι* hält? Aus welchem Grunde ist man dazu gekommen, wenn doch das Abstrakte nichts Reales und Wesenhaftes, sondern etwas vielen Dingen gemeinsam zukommendes ist, Ideen anzunehmen? Soll man sich die Prinzipien wie die Naturwissenschaft im Sinne einer bloßen Materie und Potenz, einer bloßen Möglichkeit zur Entwicklung, oder als ein von Anfang her wirkendes Agens, als Energie denken? Dies war die schon erwähnte Streitfrage zwischen Speusippos und Platon, in der Aristoteles für Platon Partei ergriff. [So wird im Problembuch in Wahrheit nichts als die Problematik der platonischen Lehre entwickelt, als deren Verbesserer Aristoteles in der ältesten Periode seiner Metaphysik auftritt. Die gestellten Fragen liegen ausnahmslos im Gebiet des Übersinnlichen. In ihrer Gesamtheit stellen sie einen Typus der Philosophie dar, der nicht nur ganz aus Platon erwachsen ist, sondern selbst platonisch genannt werden muß, wenn auch der Zweifel an den Ideen seine Voraussetzung und Triebfeder ist. Alle Fragen der gesuchten Wissenschaft leiten sich aus der Krisis der platonischen Lehre her und drängen zur Wiederherstellung der Position im Übersinnlichen hin.]

Die Ausführung dieser Probleme suchen wir in den Untersuchungen des Hauptteils, welche nach herrschender Ansicht in den

Büchern Z—Θ enthalten sind. Die vier einleitenden Probleme, die den Begriff, Gegenstand und Umfang der Metaphysik begrenzen, finden in den unmittelbar folgenden Teilen (Γ E) ihre Erledigung. Man erwartet, daß Aristoteles nun auch weiter dem Leitfaden der Probleme folgt, daß also in Buch Z die Frage nach dem Übersinnlichen erörtert wird. Auch verlangte man wie in Γ und E irgend einen besonderen Hinweis darauf, daß jetzt das metaphysische Hauptproblem zur Behandlung kommt. Allein an die Stelle der Frage nach der Existenz des Übersinnlichen schiebt sich in Z unversehens die Lehre von der Substanz im allgemeinen. Aristoteles verliert damit für die nächsten drei Bücher den Leitfaden der Probleme des Buches B ganz aus der Hand. Die Probleme bilden nicht nur nicht den Grundriß der folgenden Ausführungen, wie es in den einleitenden Büchern der Fall ist, sie werden nicht einmal mit einem Wort erwähnt. Dieses gleichzeitige Aussetzen der Rückverweisungen und der Erörterung der Probleme selbst ist ein deutlicher Beweis, daß Aristoteles entweder mitten im Werke den ursprünglichen Plan, wie er ihm im Buche B vor Augen gestanden hatte, aufgibt, was in einem einheitlich entworfenen und ausgeführten Aufbau freilich seltsam und fast undenkbar wäre; oder die Bücher über die *οὐσία* (Z—Θ) sind gar nicht die Ausführung des ursprünglichen Planes, sondern etwas Neues und Späteres, was Aristoteles an die Stelle der ursprünglichen Ausführung gesetzt bezw. in sie eingeschoben hat.

Daß in der Tat Buch B einer wesentlich früheren Bearbeitung angehört als die Substanzbücher, wie wir sie einmal der Kürze wegen nennen wollen, ist unschwer zu zeigen. Das Problembuch ist, wie oben (S. 181) nachgewiesen wurde, zugleich mit Buch A entstanden und gehört in die Jahre unmittelbar nach Platons Tode. Die Wir-Form, mit der Aristoteles sich dort als Platoniker bezeichnet, ist in den Teilen des Buches Z, wo er sich mit der platonischen Lehre kritisch befaßt, nicht mehr zu finden[1]). Ander-

[1]) Es sind die Kapitel Metaph. Z 13ff. In dem Buche Z untersucht Aristoteles die Frage nach dem Wesen der *οὐσία* auf breitester Grundlage. Er geht dabei aus von der Unterscheidung vier verschiedener Bedeutungen der *οὐσία*, als *ὕλη*, *εἶδος*, *καθόλου* und als *τί ἦν εἶναι*. Es ist sein Ziel, zu zeigen, daß in dem richtig gefaßten Begriff der *οὐσία* die drei letzteren Bedeutungen vereinigt sein müssen. An der Frage, wieweit die *ὕλη* die Realität der Form und des Wesensbegriffs mit begründe, entwickelt er seinen doppelten *οὐσία*-Begriff.

seits fanden wir ein größeres Stück der ältesten Metaphysik in *M* 9—10 und Buch *N* wieder, und es ist ein zwingender Beweis für die ursprüngliche Nichtzugehörigkeit des *Z* zu dem in *B* entwickelten Plan der Metaphysik, daß (1) jene ebenfalls durch die Wir-Form der Polemik gekennzeichneten beiden Stücke der ältesten Ausführung, *M* 9—10 und *N*, sich wie zu erwarten ausschließlich mit den in *B* aufgestellten Problemen befassen, mit der Frage nach der Realität des Übersinnlichen, (2) in demselben Augenblick, wo wir dies im engeren Sinn metaphysische Problemgebiet betreten, auch die Rückverweisungen auf Buch *B* wieder einsetzen[1]).

Das Ergebnis, daß die Substanzbücher dem anfänglichen Gesamtplan überhaupt nicht angehört haben, scheint an der Grundidee der aristotelischen Metaphysik zu rütteln. Ich muß deshalb auf den Einwand gefaßt sein, es sei doch das Charakteristische dieser Art der Spekulation, daß das Übersinnliche nicht unmittelbar erschaut, sondern mittelbar erschlossen wird, daß es nicht Ausgangspunkt, sondern Ziel ist. Die Lehre von dem durch keine Erfahrung zu erfassenden Sein des höchsten Prinzips, baut sie sich nicht auf der Unterlage einer an der erfahrbaren Realität entwickelten *οὐσία*-Lehre stufenweise auf, in stetigem Aufstieg vom Bekannten zum Unbekannten? Und leiten nicht die Untersuchungen der Substanz- und Aktlehre (*Z*—*Θ*) ausdrücklich zur Schwelle der Lehre vom übersinnlichen Sein hin? An dem vorbereitenden Charakter dieses Teils der Metaphysik ist allerdings nicht zu zweifeln, und in dem letzten Entwurf hat Aristoteles ihm offenbar absichtsvoll seine jetzige Stelle angewiesen. Die allgemeine Substanzlehre sollte nun die Eingangspforte zur

Dies ist zugleich die Frage, die zur Forderung der stofflosen höchsten Form hinüberleitet. Die Untersuchung der Frage, ob auch das Allgemeine (*καθόλου*) Realität besitzt, führt nun zu einer Auseinandersetzung mit der Ideenlehre (*Z* 13ff.), wobei die wesentlichen Gedanken der Widerlegung im ersten Buch (*A* 9) wiederholt werden, wenn auch unter anderem Gesichtspunkt und in anderer Formulierung. In ein und derselben Vortragsfolge vertragen beide Widerlegungen sich schwerlich nebeneinander. Aber ihr Verhältnis zueinander wird erklärlich, wenn man annimmt, daß Buch *Z* ursprünglich gar nicht für den größern Zusammenhang bestimmt gewesen ist, worin es jetzt eingefügt ist, sondern eine gesonderte Behandlung der Substanzfrage darstellt. Da in der Kritik der Ideenlehre *Z* 13ff. die Wir-Form fehlt, so muß die ganze Schrift *περὶ οὐσίας* später entstanden sein als die ältesten Teile der Metaphysik.

[1]) Vgl. oben p. 175 A.

Lehre von der immateriellen Substanz des ersten Bewegers bilden. Wie der spezifische Charakter der aristotelischen Metaphysik vor diesem endgültigen Ausbau gewahrt wurde, wird später zu untersuchen sein. Hier muß vor allem festgestellt werden, daß dem jetzigen Zustand ein anderer voraufgegangen ist, in dem diese stufenweise Entfaltung des Seinsbegriffs fehlte. Der Grundriß der Probleme der Metaphysik in Buch *B* sieht den Exkurs der Bücher *Z—Θ* in die allgemeine Lehre von Substanz und Akt nicht vor, und diese selbst verraten auf Schritt und Tritt, daß sie ursprünglich nicht für den methodischen Zweck geschrieben sein können, auf den sie in dem vorliegenden letzten Entwurf bezogen sind.

Ich will dies um der Wichtigkeit der Sache willen jetzt noch eingehender begründen. Es wird zwar im Anfang des Buches *Z* hervorgehoben, die Untersuchung gehe methodisch am besten von den sinnlich wahrnehmbaren Substanzen aus. Es folgt ein schöner, mit Recht sehr berühmter Exkurs über die Natur des menschlichen Erkennens und die methodische Regel, daß man stets vom 'uns' Bekannten, dem sinnlich Gewissen, zum 'von Natur' Bekannten, dem reinen Denkgegenstand, vordringen müsse. Diese Erklärung über die Gründe, die Aristoteles veranlassen, die allgemeine Untersuchung über die *οὐσία* der Lehre vom Übersinnlichen voranzuschicken, steht nun aber in allen Handschriften an der falschen Stelle. Bonitz hat die Versetzung zuerst (ohne Folgerungen daraus zu ziehen) entdeckt, seither lesen wir den verirrten Passus in unseren Ausgaben an dem Orte, wo er hin gehört. Eine Verwirrung in einer späteren Handschrift kann nicht der Grund der Unordnung sein, da sie sich in beiden Klassen der Überlieferung findet, also in allen antiken Handschriften stand. Es bleibt nur die Erklärung übrig, daß es ein Nachtrag auf einem losen Zettel war, der schon von dem ersten Herausgeber an falscher Stelle in den Text gesetzt worden ist[1]). Auch

[1]) Metaph. *Z* 3, 1029 b3—12. Die Worte sind in den Anfang der Untersuchung des *τί ἦν εἶναι* hineingeraten, wo sie ganz sinnlos sind. Sie setzen die Worte 1029 a33 fort: *ὁμολογοῦνται δ' οὐσίαι εἶναι τῶν αἰσθητῶν τινές, ὥστ' ἐν ταύταις ζητητέον πρῶτον*, die auch zu dem Nachtrage gehören. Die ersten Worte des Einschubs waren offenbar noch zwischen die Zeilen des alten Manuskripts geschrieben worden, sie stehen deshalb in den Handschriften an der richtigen Stelle. Der Rest wurde dann, da für ihn kein Raum blieb, auf ein besonderes Blatt geschrieben. Nachtrag auf losem Blatt waren auch die Worte *Z* 11, 1036 b32 *περὶ δὲ* — 1037 a5 *νοητή*.

ein zweiter Hinweis auf den bloß vorbereitenden Charakter der Untersuchung über die sinnliche Realität sitzt so locker im Zusammenhang der umgebenden Worte, daß er nachträglich von Aristoteles hinzugefügt zu sein scheint[1]).

Denn daran kann niemand zweifeln: die Bücher *Z H* traktieren die Frage der Substanz nicht, wie man nach diesen Stellen erwarten sollte, im steten Hinblick auf ihr angebliches Ziel, den Existenzbeweis der übersinnlichen Realität, der sich ihnen anschließen soll. Im Gegenteil, man hat den Eindruck, als sei die Untersuchung nur in der Absicht geschrieben, den Seinsbegriff Platons zu widerlegen, der das am meisten Allgemeine als das höchste Sein ansah, und dieser Übersteigerung des Immaterialismus den Beweis der positiven Bedeutung der Materie (*ὕλη*) und des Substrats (*ὑποκείμενον*) für den Wirklichkeitsbegriff entgegenzustellen. Aus dem Zusammenwirken der materiellen und der logistischen Tendenz ergibt sich dann der neue aristotelische Substanzbegriff der Form und Entelechie, doch ohne daß an ihm die für den Metaphysiker entscheidende Frage der Abtrennbarkeit (*χωρισμός*) besonders in den Vordergrund gerückt würde. Umgekehrt wird der platonische Drang, überall von der Materie zu abstrahieren, als Einseitigkeit zurückgewiesen und auf die Be-

---

[1]) Metaph. *Z* 11, 1037 a10ff. scheint mir ein solcher Nachtrag zu sein, der zu dem Zweck gemacht worden ist, die Untersuchung *περὶ οὐσίας* als die Vorhalle der Lehre von der übersinnlichen *οὐσία* zu charakterisieren und bereits an dieser Stelle auf diesen Zweck hinzuweisen. Wäre sie von Anfang an zu diesem Ende geschrieben worden, so hätte Aristoteles, wo er von der *ὕλη* spricht, doch gewiß ein Wort über die *ὕλη* des Übersinnlichen verloren, die Platon postulierte. Vom *μέγα καὶ μικρόν* ist aber mit keiner Silbe hier die Rede, wiewohl es ihn in der Metaphysik weit mehr interessieren mußte als der Stoff im physikalischen Sinne, von dem in *Z* soviel gesprochen wird. Es ist verständlich, daß er, als er *Z—Θ* einschob, am Ende des ersten Teils der Untersuchung nachträglich zufügte: *πότερον δ' ἔστι παρὰ τὴν ὕλην τῶν τοιούτων οὐσιῶν τις ἄλλη καὶ δεῖ ζητεῖν οὐσίαν αὐτῶν ἑτέραν τινὰ οἷον ἀριθμοὺς ἤ τι τοιοῦτον, σκεπτέον ὕστερον· τούτου γὰρ χάριν καὶ περὶ τῶν αἰσθητῶν οὐσιῶν πειρώμεθα διορίζειν, ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.* Daß diese Worte späterer Zusatz des Aristoteles sind, beweist auch der mit ihnen untrennbar verbundene Hinweis des nächsten Satzes 1037 a17—20 auf den Nachtrag *H* 6 über die Definition. Dieser Nachtrag und der Hinweis auf ihn ist, wie noch andere Veränderungen ähnlicher Art, ebenfalls erst anläßlich des Einschubs der Bücher *Z—Θ* in den Gesamtplan der späteren Metaphysik eingefügt worden.

deutung der Materie für den Wesensbegriff aufmerksam gemacht[1]). Es wundert uns daher nicht, daß der Formgedanke geradezu durch eine Analyse des Begriffs des Werdens entwickelt wird und seine grundlegende Wichtigkeit für die richtige Fassung dieses physikalischen Begriffs stark hervortritt[2]). Die Art, wie in Buch *Z* die verschiedenen Bedeutungen des Substanzbegriffs der Reihe nach erörtert werden, und der Ausgang der Untersuchung legen den Gedanken nahe, daß hier eine ursprünglich selbständige Schrift über das Problem der Substanz vorliegt, dessen entscheidende Bedeutung durch die Kritik der Ideenlehre ja schon in der ältesten Fassung der Metaphysik (S. 194) ans Licht getreten war. Es ist natürlich nicht zu bezweifeln, daß schon auf der frühsten Stufe der metaphysischen Spekulation des Aristoteles der neue Substanz- oder besser Seinsbegriff als solcher vorauszusetzen ist. Aber er ist ebensosehr auf dem Boden der Physik und der Logik erwachsen[3]), und es ist gut vorstellbar, daß die älteste Metaphysik, die, wie wir in *Περὶ φιλοσοφίας* erkannten, noch reine Theologie war, von dem Entelechie- und Aktbegriff eine geistreiche Anwendung auf das Gottesproblem machte, ohne daß die allgemeine Erörterung der Substanzfrage deshalb in sie hineingezogen oder gar zu ihrem Kernstück gemacht zu werden brauchte.

Die Vermutung, daß die Abhandlung über die Substanz ursprünglich nicht an ihrer jetzigen Stelle gestanden hat, bestätigt sich weiterhin durch eine Anzahl schwerwiegender äußerer Zeugnisse[4]). Zunächst fehlt es an jeder Hindeutung auf *Z*—*Θ* in den

[1]) Metaph. *Z* 11, 1036 b22 *διὸ καὶ τὸ πάντ' ἀνάγειν οὕτω καὶ ἀφαιρεῖν τὴν ὕλην περίεργον· ἔνια γὰρ ἴσως τόδε ἐν τῷδε ἐστίν . . .*

[2]) Metaph. *Z* 8, 1033 a24ff.

[3]) Das physikalische Interesse am *οὐσία*-Problem tritt mehrfach in dem Buche hervor, daneben nehmen Metaphysik und Analytik an ihm stärksten Anteil (vgl. für letztere *Z* 12, *H* 6). In die Physik ragt die *οὐσία*-Spekulation hinein durch die Verknüpfung mit der Lehre vom Werden und von der Veränderung, in die Metaphysik durch den Begriff der immateriellen Form und das *χωρισμός*-Problem, in die Analytik durch das *τί ἦν εἶναι* und seinen Zusammenhang mit der Definitionslehre, der Abstraktionstheorie und der Einteilung der Begriffe in *γένη* und *εἴδη*. Man braucht sich nur diesen vielseitigen Charakter der Abhandlung klar zu machen, um zu begreifen, daß sie 'zwischen' den genannten Disziplinen stand, bevor Aristoteles sie in die Metaphysik einbezog.

[4]) Da es mir hier darauf ankommt, alle Beweismomente zusammenzufassen, so ist es wohl erlaubt, die sich aus den gegenseitigen Vor- und Rückverweisen

älteren Büchern. Dagegen wird in Buch *I* auf *Z—H* zurückverwiesen und zwar werden diese als 'die Untersuchungen über die Substanz' (*οἱ περὶ τῆς οὐσίας λόγοι*) bezeichnet. Schon das deutet auf ihre relative Selbständigkeit hin. Ebenso zitiert Aristoteles sie in *Θ* 8, 1049 b 27 (*εἴρηται δ' ἐν τοῖς περὶ τῆς οὐσίας λόγοις*). Der Komplex *Z H*, der in sich geschlossen ist — *H* beginnt mit der Rekapitulation des Buches *Z* und gibt eine Reihe von Nachträgen zu dieser Untersuchung — wird demnach sowohl von *Θ* wie von *I* als für sich stehend betrachtet. Wichtiger noch ist es, daß die Einleitung des Buches *Z* mehrfach als Anfang zitiert wird. So *Z* 4, 1029 b 1: *ἐπεὶ δ' ἐν ἀρχῇ διειλόμεθα πόσοις ὁρίζομεν τὴν οὐσίαν.* Im allgemeinen wird, z. B. in den zur Urmetaphysik gehörigen Stücken *B* und *M* 9—10, mit den Worten *ἐν ἀρχῇ* der Anfang der gesamten Vorlesung bezeichnet, also Buch *A*. Ein Beispiel dafür, daß ein mitten in der Reihe stehendes Buch seinen eignen Anfang mit den Worten *ἐν ἀρχῇ* zitiert, bietet die Untersuchung über die Freundschaft in der Nikomachischen Ethik (Buch *Θ—I*), die zweifellos eine ursprünglich selbständige Abhandlung ist. Daß auch *Z* einmal der Anfang einer selbständig für sich stehenden Abhandlung war, ja daß es die erste Abhandlung innerhalb einer ganzen Vorlesungsreihe war, lehrt das Zitat *Θ* 1, 1045 b 31, welches ebenfalls mit den Worten *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* nicht den Anfang von *A* oder von *Θ*, sondern den von *Z* zitiert. Das erste Buch dieser Reihe war danach *Z*, dem *H* folgte, daran wird sich wie jetzt *Θ* geschlossen haben. Ob auch *I* schon dazu gehörte oder ob dies Buch erst hinzugefügt ist, als Aristoteles die Bücher *Z—Θ* aus ihrer Isolierung herausnahm und in die Metaphysik einfügte, ist schwer zu entscheiden. Doch scheint es erst später hinzugefügt. *I* 2, 1053 b 16 beruft sich Aristoteles auf *Z* 13—17 mit den Worten: *εἰ δὴ μηδὲν τῶν καθόλου δυνατὸν οὐσίαν εἶναι, καθάπερ ἐν τοῖς περὶ οὐσίας καὶ περὶ τοῦ ὄντος εἴρηται λόγοις.* Hier werden *Z H* zwar

in den Metaphysikbüchern ergebenden Schlüsse nochmals kurz mitdarzustellen, auf die ich früher (Entstehungsgesch. d. Metaph. 90ff. und 106) den Hauptnachdruck gelegt habe. Gerade das 4. Kapitel des I. Teils meines früheren Buches, 'Die zusammenhängenden Stücke', ist der Punkt, wo ich glaube die Analyse jetzt bis zur vollen Aufklärung der Absichten des Philosophen führen zu können, während ich hinsichtlich der Herauslösung der für sich stehenden losen Stücke meinen früheren Ausführungen nichts Wesentliches hinzuzufügen habe.

noch als selbständig empfunden, aber es geht nicht daraus hervor, daß sie am Anfang einer Reihe stehen, zu der auch *I* gehört, vielmehr spricht ein anderes Zitat dagegen, das sich auf Buch *B* beruft (*I* 2, 1053 b9): *κατὰ δὲ τὴν οὐσίαν καὶ τὴν φύσιν ζητητέον ποτέρως ἔχει, καθάπερ ἐν τοῖς διαπορήμασιν ἐπήλθομεν, τί τὸ ἕν ἐστι* . . . Hiernach umfaßte der ursprünglich selbständige Komplex nur die Bücher *Z H Θ*, während *I* hinzugefügt ist, als Aristoteles an der endgültigen Form der Metaphysik arbeitete. Daher nimmt es auf *B* als Einleitung Bezug.

Prüfen wir jetzt die Verknüpfung des Buches *Z* mit dem vorhergehenden, so bestätigt sich auch von dieser Seite, daß *Z* als bereits fertige Schrift an seiner jetzigen Stelle eingeschoben worden ist. Die Bücher *Γ* und *E* erörtern, wie wir sahen, die vier ersten Probleme, die von dem Begriff der gesuchten Wissenschaft handeln. Dieser Teil schließt ab mit *E* 1. Jetzt folgt etwas Neues: die Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden (*ὄν*) und von der fundamentalsten unter ihnen, der Wesenheit (*οὐσία*). Es beginnt also der Hauptteil der Metaphysik. Aristoteles gibt zunächst eine Aufzählung aller in Betracht kommenden Bedeutungen des Seienden im weitesten Sinn dieses Wortes. 'Da man vom Seienden schlechthin in mehrfacher Bedeutung spricht, von denen eine das Sein im Sinne des Akzidentiellen ist, eine andere das Sein im Sinne des Wahren und das Nichtsein in dem des Falschen, und neben diesen Bedeutungen ferner die Formen der Aussage stehen, z. B. als irgend etwas, als irgendwie beschaffenes, als irgendwie großes, als irgend wo und irgend wann und was es sonst an Bezeichnungen dieser Art gibt, endlich außer diesen allen das Potentielle und das Aktuelle: da also wie gesagt vom Seienden in so vielfacher Bedeutung gesprochen wird, so wollen wir zuerst vom Seienden im Sinne des Akzidens feststellen, daß es von ihm überhaupt keine Erkenntnis gibt'[1]). Aristoteles bespricht nun das Akzidens, im Anschluß daran das Sein im Sinne der Wahrheit bezw. Falschheit des Urteils. Dies kurze Stück reicht bis zum Schluß von *E*. Mit *Z* beginnt die Untersuchung des Seins im eigentlichen Sinne, also der Kategorien, besonders der *οὐσία*, des hauptsächlichen Gegenstandes der vorliegenden Wissenschaft.

[1]) Metaph. *E* 2, 1026a 33

Seltsamerweise fängt das neue Buch mit fast den gleichen Worten und derselben Aufzählung der Bedeutungen des Seienden an, die unmittelbar vorhergeht: 'Vom Seienden spricht man in mehrfacher Bedeutung, wie wir früher — nun erwarten wir wenigstens einen Rückweis auf die vorangehende Aufzählung in *E* 2, aber es folgt eine Überraschung — in der Schrift über die mannigfaltigen Bedeutungen der Begriffe unterschieden haben. Denn es bedeutet bald ein Etwas und ein bestimmtes Dieses, bald ein irgendwie beschaffenes oder irgendwie großes oder ein beliebiges anderes aus der Anzahl dieser Art von Kategorumena'[1]).

Hier ist ganz klar: wäre *E* 2 schon vorangegangen, als Aristoteles diesen Anfang des Substanzbuches niederschrieb, so hätte er sich entweder auf die dort ausführlich entwickelten verschiedenen Bedeutungen des Seienden berufen oder er hätte überhaupt keine neue Aufzählung gegeben, da jeder sie ja im Gedächtnis hatte. Ist aber *Z* eine unabhängig von den übrigen Metaphysikbüchern entstandene Untersuchung über die *οὐσία*, so ist gleich zu verstehen, warum zu Beginn einer solchen die Stellung der *οὐσία* innerhalb der Gesamtheit der möglichen Seinsaussagen zunächst an Hand der Kategorientafel kurz bestimmt werden mußte. Zu diesem Zweck berief Aristoteles sich auf die zweifellos öfter von ihm vorgetragenen Ausführungen *Περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων*, die damals noch nicht in die Metaphysikvorlesung aufgenommen waren, sondern als selbständige *μέθοδος* für sich standen. Es ist das sog. Buch *Δ*, das erst die Redaktoren an seine jetzige, unpassende Stelle gesetzt haben. Als bei der späteren Bearbeitung das Substanzbuch und die Abhandlung über Potenz und Akt an ihrer heutigen Stelle eingefügt wurden, hatte dies eine Änderung des gesamten Aufbaus der Metaphysik zur Folge; Aristoteles tat diesen Schritt, um es richtiger zu sagen, zu dem Zweck, den Aufbau in bestimmter Weise zu ändern. Das Vorbild des neuen Plans war die Methode, die im Substanzbuch *Z H* befolgt war, wo Aristoteles am Leitfaden der Bedeutungsunterschiede der *οὐσία* (*ὕλη, εἶδος, καθόλου, τί ἦν εἶναι*) vorging und so die historische und logische Schichtung seines Substanzbegriffs in stufenförmig aufgebauter Synthese vor Augen führte. Dies Verfahren wandte er bei der zweiten Bearbeitung der Meta-

[1]) Metaph. *Z* 1, 1028 a 10

physik auf den Begriff des Seienden (ὄν) in seiner allgemeinsten Bedeutung an und ordnete jetzt auch die οὐσία der Reihe der Bedeutungsunterschiede des ὄν (in diesem weiteren Sinne) ein. Vor die Lehre von der stofflosen, reinen Form setzte er als Vorbau die Lehre von der Form im allgemeinen als der eigentlichen Realität und Substanz, vor diese wiederum setzte er als Vorhalle die Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des ὄν, aus denen er sich die οὐσία als die für die Metaphysik allein in Betracht kommende herausschälen ließ. Dies geschieht in der Weise, daß vorher diejenigen Seinsbedeutungen besprochen werden, die kein existentielles, selbständiges Sein bezeichnen, sondern nur zufällige Modifikationen am Sein oder Stellungen des Bewußtseins zum Sein ausdrücken. Dieser Teil (*E* 2—4) ist seiner bloß vorbereitenden Bedeutung wegen sehr summarisch gehalten. Er stellt in der jetzigen Fassung der Metaphysik das Verbindungsstück zwischen der älteren Einleitung (*A*—*E* 1) und dem neuen Hauptteil (*Z*—*Θ*, *I M*) dar. Es ist füglich das zuletzt hinzugefügte Stück, in dem Aristoteles zum Hauptteil überleitend den Aufbau des Folgenden skizziert. Die Aufzählung der Seinsbedeutungen wird dadurch geradezu zum Aufriß der ganzen Komposition. Wir müssen jedoch verstehen lernen, daß diese Komposition das späte Endstadium des Entwicklungsprozesses ist, ein unvollendetes Provisorium zwar auch noch in dieser letzten Fassung, aber doch ein Provisorium, in dem man den Willen zur großen Synthese überall spürt. Die Nachträge, Einschübe und Verklammerungen, die hauptsächlich diesem letzten Stadium ihren Ursprung verdanken, weisen eine einheitliche Tendenz auf, die der Urmetaphysik vollkommen fremd gewesen war: den Aufbau einer Lehre von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden, einer Art ontologischer Phänomenologie, in der die ältere platonisierende Lehre von der transzendenten, stofflosen Form zwar noch als Spitze fortexistiert, ohne jedoch den Hauptraum des Interesses noch für sich in Anspruch zu nehmen.

Hier möge ein Wort über das letzte Kapitel des Buches *Θ*, über das ich früher bereits ausführlich gehandelt habe, seinen Platz finden[1]). Das Stück handelt vom doppelten Wahrheitsbegriff, erstens von dem Wahr- und Falschsein, wie wir es

[1]) Entstehungsgesch. d. Metaph. 49

gewöhnlich meinen, wenn wir ein Urteil als wahr oder falsch bezeichnen, je nachdem das Prädikat mit dem richtigen Subjekt verknüpft wird oder nicht, und zweitens von der Wahrheit metaphysischer Seinsaussage, die nicht durch diskursives Denken zustande kommt und daher auch niemals im Sinne diskursiver Urteile wahr oder falsch ist. Die Wahrheit metaphysischer Sätze, die ein Sein aussagen, das nicht Gegenstand der Erfahrung ist, beruht nach Aristoteles auf einer besonderen, intuitiven Art der Erkenntnis, die der sinnlichen Wahrnehmung in sofern näher steht als dem diskursiven Denken, als sie eine Art von geistigem Sehen, ein bloßes *θιγεῖν καὶ φάναι* ist. Es ist der letzte Rest der platonischen Schau der Ideen, der sich in die aristotelische Metaphysik hinübergerettet hat. Wie Aristoteles dazu kommt, das Problem hier zu erörtern, sagt er selbst *E* 4, wo er zeigt, daß das Sein in der gewöhnlichen Bedeutung des Wahr- oder Falschseins einer Aussage nicht zum Seinsproblem des Metaphysikers gehört. An dieser Stelle hat er nachträglich einen Hinweis eingefügt, der sich als solchen schon durch die Zerstörung der Satzkonstruktion, die er zur Folge gehabt hat, zu erkennen gibt: es gebe außerdem noch eine zweite Art von Wahrheit, die intuitive Erkenntnis, auf der alles weltanschauliche Denken beruht; sie solle später behandelt werden. Dies geschieht im Schlußkapitel des Buches *Θ*. Ich habe früher nach dem Vorgange Schweglers gezeigt, daß dieses Kapitel ein Nachtrag zu Buch *Θ* ist, und daß der Hinweis auf ihn in *E* 4 gleichzeitig mit der Anfügung des Kapitels *Θ* 10 eingeschaltet worden sein muß. Aristoteles stellt die Erörterung über die intellektuelle Anschauung und die metaphysische Art der *ἀλήθεια* passend an den Schluß der Lehre vom Akt und an den Eingang der Lehre von der Realität des Übersinnlichen, die sich dort unmittelbar anschließen soll. Auch in diesem Nachtrag, der gleichfalls gelegentlich des Einschubs der Bücher *Z*—*Θ* gemacht worden sein muß, offenbart sich sehr deutlich das Streben, eine allmähliche Stufenfolge des Seins bis empor zur Lehre von der immateriellen Wesenheit herzustellen und in das Ganze, das aus so disparaten Stücken zusammengebaut ist, einen einheitlichen Zug hineinzubringen. Das ist die Tendenz der letzten Bearbeitung.

Es trifft sich glücklich, daß wir durch die Scheidung einer doppelten Fassung des Proömiums der Lehre vom Übersinnlichen,

der älteren in *M* 9 und der jüngeren in *M* 1, in der Lage sind, auf die Hypothese einer Urmetaphysik, die die Lehre von der materiellen, sinnlichen Form noch nicht enthielt, die Probe zu machen[1]). Ist diese Annahme richtig, dann muß die jüngere Fassung der Lehre vom Übersinnlichen die Substanzbücher mit ihrer ausführlichen Analyse des sinnlichen Seins und der immanenten Form (*ἔνυλον εἶδος*) als vorhergegangen voraussetzen, die ältere dagegen muß unmittelbar auf das Problem des transzendenten Seins losgehen, wie wir es nach dem älteren Plan in Buch *B* erwarten, und darf die Sinnenwelt (*αἰσθητὴ οὐσία*) überhaupt nicht als Gegenstand der gesuchten Wissenschaft anerkennen. Es ist notwendig, daraufhin die beiden Parallelfassungen noch einmal zu prüfen, ich stelle sie zu diesem Zweck hier nebeneinander.

Spätere Fassung (*M* 1)

Περὶ μὲν οὖν τῆς τῶν αἰσθητῶν οὐσίας εἴρηται τίς ἐστιν ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν. ἐπεὶ δ' ἡ σκέψις ἐστὶ πότερον ἔστι τις παρὰ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας ἀκίνητος καὶ ἀΐδιος ἢ οὐκ ἔστι, καί εἰ ἔστι, τίς ἐστι, πρῶτον τὰ παρὰ τῶν ἄλλων λεγόμενα θεωρητέον.

Urfassung (*M* 9, 1086 a 21)

Περὶ δὲ τῶν πρώτων ἀρχῶν καὶ τῶν πρώτων αἰτίων καὶ στοιχείων ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες, τὰ μὲν ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἴρηται, τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν· ὅσα δὲ οἱ φάσκοντες εἶναι παρὰ τὰς αἰσθητὰς ἑτέρας οὐσίας, ἐχόμενόν ἐστι θεωρῆσαι τῶν εἰρημένων.

Anknüpfend an die im ältesten Teile der Metaphysik übliche Definition dieser Wissenschaft als Lehre von den ersten Prinzipien und Gründen, eröffnet die der Urmetaphysik angehörende Fassung die Lehre von der *οὐσία* mit der platonischen Einteilung in sinnliche und übersinnliche Substanz. Wie in *A* und *B*, geht die Urmetaphysik auch hier von den Ansichten der anderen Denker aus. Die Ansichten der Materialisten (*ὅσα μὲν λέγουσιν οἱ περὶ μόνης τῆς αἰσθητῆς οὐσίας διορίζοντες*) der vorsokratischen Naturphilosophie werden teils in die Physik verwiesen, teils sind sie nicht Gegenstand der jetzigen Untersuchung. Hier ist zu beachten, daß nicht, wie in der späteren Fassung, von der *αἰ-*

[1]) Vgl. p. 187ff.

σθητὴ οὐσία selbst die Rede ist. Daß sie als solche für die Metaphysik in Frage käme, liegt dem Aristoteles hier noch gänzlich fern. Die sinnliche Wirklichkeit gehört in die Physik, dort werden die verschiedenen Ansichten der Naturforscher behandelt, die nur die materielle Wirklichkeit kennen. Zum übrigen Teil gehören die Ansichten dieser Materialisten nicht in die gegenwärtige Untersuchung. Sie sind nämlich in Buch *A* bereits kritisiert worden. Die Worte *τὰ δ' οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν* auf die Bücher *Z* und *H* zu beziehen, ist unmöglich; dort ist von den Ansichten der Denker, die nur die sinnlich wahrnehmbare Wirklichkeit anerkennen, mit keinem Wort die Rede. Es ist außerdem nicht anzunehmen, daß Aristoteles sich so negativ ausgedrückt hätte, wenn er in *Z H Θ* gerade vorher die sinnliche Realität ausführlich behandelt hätte. Die Anschauung, die dieser Fassung zugrundeliegt, ist vielmehr die einfache Alternative: entweder gibt es nur die sinnliche Wirklichkeit, dann gibt es keine Metaphysik, sondern die Physik tritt an die erste Stelle; oder es gibt etwas Übersinnliches, dann gibt es auch die Wissenschaft von ihm, die Metaphysik. Daher wendet sich Aristoteles sofort den Ansichten der Philosophen zu, die die Realität dieses Übersinnlichen verkündet haben, d. h. der platonischen Schule.

Zwischen dieser Phase der Entwicklung, wo er das Problem noch einfach dualistisch ansieht, und der in der Fassung *M* 1 sich darstellenden Stufe liegt nun der Einschub der Bücher *Z H Θ*, die der *αἰσθητὴ οὐσία* in weitgehendem Maße in die Metaphysik Einlaß gewährt, und die Erweiterung des Begriffs der Metaphysik zur Wissenschaft von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden. Zwar spricht Aristoteles auch jetzt noch in offensichtlicher Anlehnung des Ausdrucks an den Wortlaut der ältesten Fassung davon, daß die *αἰσθητὴ οὐσία* in der Physik bereits erörtert worden sei. Allein er macht den einschränkenden Zusatz: *εἴρηται . . . ἐν μὲν τῇ μεθόδῳ τῇ τῶν φυσικῶν περὶ τῆς ὕλης, ὕστερον δὲ περὶ τῆς κατ' ἐνέργειαν.* Der Anteil der Physik, der er in der älteren Fassung das sinnlich wahrnehmbare Sein einfach zugeschoben hatte, wird hier auf die Untersuchung der Materie beschränkt; das bedeutet, daß die Form und das aktuelle Sein (*ἡ κατ' ἐνέργειαν οὐσία*) in der Hauptsache doch der vorliegenden Wissenschaft, der Metaphysik zuzuweisen sind. Aristoteles streicht daher die Worte der älteren Fassung *τὰ δ'*

οὐκ ἔστι τῆς μεθόδου τῆς νῦν. Statt ihrer setzt er den Hinweis auf die neu aufgenommenen Untersuchungen der Bücher *Z*—*Θ* ein, die ja eben die *κατ' ἐνέργειαν οὐσία* der sinnlich wahrnehmbaren Dinge behandeln. Dieser Rückweis entspricht der in *Z* 11, 1037 a 10ff. eingeschalteten Vorausweisung auf die später in Buch *M* zu gebende Untersuchung der übersinnlichen Realität (vgl. S. 206). Beide Hinweise gehören der späteren Bearbeitung an und sollen das ursprünglich nicht zueinander Gehörende fest verklammern. Damit ist zugleich bewiesen, was im übrigen kaum noch eines Beweises bedurfte, daß die Neubearbeitung der Abhandlung vom Übersinnlichen (*M* 1—9) für die durch den Einschub der Bücher *Z*—*Θ* erweiterte, späteste Metaphysik entworfen worden ist, wie denn beide auch mit der Einfügung des Buches *I* in Zusammenhang stehen.

Aber hat denn Aristoteles die neuen Stücke einfach 'eingeschoben', hat er die Lehre von der sinnlichen Substanz rein äußerlich auf eine Einleitung aufbauen können, die ursprünglich zu einer Lehre vom Übersinnlichen hin führte? Mußten nicht unlösbare Widersprüche die notwendige Folge sein? Und wenn man bis heute den Übergang von der Einleitung *B Γ E* zu dem 'eingeschobenen' Teile glatt gefunden hat, welches ist das Prinzip, das dem Aristoteles die Verbindung der Metaphysik des Transszendenten mit der Lehre von den immanenten Entelechien ermöglicht hat? In Wahrheit gibt es ein solches Bindeglied zwischen beiden Stufen, das ist der Begriff des Seienden als solchen (*ὂν ᾗ ὄν*), durch den Aristoteles den Gegenstand der Metaphysik in der Einleitung definiert. Im Begriffe des Seienden als solchen sahen wir bis jetzt den Keim, aus dem sich die mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden wie eine Blüte entfalteten; dieser Begriff umfaßt die reine *ἐνέργεια* des göttlichen Denkens ebenso wie die niedrigeren, dem Werden und Vergehen unterliegenden Formen der bewegten Natur. Wer das Sein als solches erforscht, der braucht sich nicht auf das absolute Sein zu beschränken, sondern zieht damit den Seinsgehalt aller Dinge, ja selbst der Abstraktionen des Verstandes in seinen Bereich. Das tut in Wirklichkeit die letzte Form der Metaphysik. Sie erschien daher als die einzig mögliche Verwirklichung dieses Begriffs. Wir erkennen jetzt, daß dies eine naheliegende Täuschung war. Ja wir können aus der Metaphysik selbst beweisen, daß es ein

früheres Stadium der Entwicklung gegeben hat, wo Aristoteles aus dem Begriff des Seienden als solchen noch nicht diese Konsequenzen zog, wo er ihn noch nicht von der dialektischen Entfaltung der mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden verstand und als den Gegenstand der Metaphysik vielmehr eindeutig und ausschließlich das Unvergängliche und Ewige bezeichnete. Diesen Beweis liefert das bisher vielfach für unecht erklärte Stück *K* 1—8, dessen Echtheit durch unsere Ergebnisse geradezu glänzend gerechtfertigt wird.

In meiner früheren Besprechung dieses unschätzbaren Dokuments habe ich gezeigt, daß die winzigen Wörtchen, deren mehrfacher Gebrauch trotz des sonst ganz aristotelischen Stils eine fremde Hand verrät, die unwillkürlichen Zutaten eines Schülers sind, der dieses Heft nach der Vorlesung des Meisters niederschrieb. Als Quelle aristotelischer Lehre jedoch ist das Buch eine Urkunde von goldener Echtheit. Es gibt die drei Einleitungsbücher *B Γ E* durchweg Punkt für Punkt, meistens mit denselben Worten, nur in einer wesentlich verkürzten Fassung wieder, die weder als Vorentwurf noch als bloßer Auszug der vollständigeren Fassung erklärt werden kann, sondern selbständig neben dieser steht. Es ist offenbar eine Nachschrift dieses Teils der Metaphysikvorlesung aus einem früheren Entwicklungsstadium, denn es unterscheidet sich von der vollständigeren Version trotz weitgehender Übereinstimmung an manchen Punkten in charakteristischer Weise.

Prüfen wir zunächst den Zusammenhang dieser älteren Einleitung mit dem Hauptteil, der uns hier am stärksten interessiert, so ist es klar, daß sie aus einer Periode stammt, wo der Einschub der Substanzbücher *Z H Θ* noch nicht stattgefunden hatte, sondern wo noch unmittelbar auf die Einleitung die Lehre vom Übersinnlichen folgte. Wie zwischen dem Schluß der Einleitung (*E* 1) und dem Beginn des Hauptteils (*Z* 1) in der jüngeren Fassung der Metaphysik ein Verbindungsstück steht (*E* 2—4), so auch in der älteren Fassung (*K* 8, 1064 ^{b}15—1065 ^{a}26). Aber das für dieses Verbindungsstück in der späteren Form Charakteristische fehlt hier: die Aufzählung der in den Büchern *Z H Θ* zu untersuchenden Bedeutungen des Seienden, die den Plan dieser Bücher enthält. Zwar bespricht Aristoteles auch in dem Verbindungsstück der älteren Fassung wie in *E* 2—4 die beiden Bedeutungen

des Seienden, die er vor Eintritt in die Hauptuntersuchung aus der Metaphysik ausscheidet: das akzidentielle Sein und das Wahr- und Falschsein der Urteilsverknüpfung, jenes, weil es kein Ansichsein bezeichnet, dieses, weil es nur ein Akt des Bewußtseins ist. Allein von der Gliederung, die er in *E* 2 ankündigt und in der vorliegenden späteren Bearbeitung der Metaphysik durchführt, ist in der älteren Fassung noch mit keinem Wort die Rede. Man ist zunächst in Versuchung, dies aus der Kürze des Exzerpts zu erklären. Aber nachdem wir in *M* 9, 1086 a 21 ff. das Proömium des Hauptteils in ältester Fassung wiedergefunden haben, die eine Metaphysik ohne die Bücher *Z H Θ* voraussetzt, ist es nicht mehr möglich, an ein bloßes Spiel des Zufalls zu glauben. Auch die zweite sichere Spur späterer Überarbeitung, die *E* 2—4 aufweisen, fehlt in der älteren Parallelfassung: der Hinweis auf die nachträgliche Einschaltung der Untersuchung über den metaphysischen Wahrheitsbegriff (*Θ* 10), den wir *E* 4, 1027 b 28 lesen, fehlt naturgemäß an der Parallelstelle *K* 8, 1065 a 24, da in der Urmetaphysik ein Buch *Θ* überhaupt noch nicht existierte.

P. Natorp hat die Fassung *K* 1—8 für unecht erklärt, weil sie einen Begriff der Metaphysik vertrete, der sich in dem Hauptteil der traditionellen Metaphysik nicht finde[1]). Er spricht geradezu von einem platonisierenden Verfasser und von einer unaristotelischen Neigung dieser Schrift, die Materie und alles, was mit ihr zusammenhängt, von der Untersuchung auszuschließen. Für ihn war diese Beobachtung unter den damaligen Voraussetzungen ein schwerwiegender Verdachtsgrund. Für uns wird gerade diese Beobachtung zu einem schlagenden Beweis der Echtheit[2]). Hier haben wir diejenige immaterielle Auffassung

[1]) Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. I 178. Der Maßstab, den Natorp anlegt, ist der auch sonst übliche, d. h. der Begriff der Metaphysik, den wir in den bei der zweiten Bearbeitung eingefügten Büchern *Z H Θ* finden.

[2]) In meiner Entstehungsgesch. d. Metaph. 63 ff. habe ich die Echtheit des Stückes *K* 1—8 gegen das Verwerfungsurteil Natorps eingehend verteidigt und bin zu dem Ergebnis gekommen, daß der philosophische Inhalt in allen Einzelheiten des Aristoteles würdig ist. Die Spur einer nichtaristotelischen Hand, die sich in dem mehrfachen Gebrauch der Partikel *γε μήν* vielleicht verrät, beweist nichts gegen die Echtheit des Inhalts, da sie von dem nachschreibenden Schüler herrühren wird, der die vorliegende Ausarbeitung verfertigte. Ich muß meine Kritik Natorps jedoch insoweit zurücknehmen, als sie die von ihm gefundenen platonisierenden Spuren fortzudeuten bemüht war. Vom entwicklungsgeschicht-

der Metaphysik, die wir aus den Resten der Urmetaphysik als die ursprüngliche nachgewiesen haben. Es gibt keine sicherere Probe auf die Richtigkeit unsres Exempels als die Wiedereinsetzung dieser ältesten Fassung der Einleitungsbücher in ihre wahren Rechte. So springen, da wir im Entwicklungsprinzip endlich den passenden Schlüssel gefunden haben, selbst die geheimnisvollsten Türen des verwunschenen Schlosses willig auf, nachdem man sie lange genug vergebens mit Gewalt aufzubrechen versucht hatte.

Vergleichen wir K 1–8 Punkt für Punkt mit der späteren Fassung $B\,\Gamma E$, so erweist sich die Anpassung der älteren Einleitung an den neuen, auch das materielle Sein mitumfassenden Aufbau der Metaphysik als das durchgehende Motiv aller Änderungen, die Aristoteles in $B\,\Gamma E$ vorgenommen hat. Schon in der Formulierung des ersten Hauptproblems, des fünften der ganzen Reihe, das sich auf die Realität des Übersinnlichen bezieht, spricht sich dies Entgegenkommen gegen die materielle Welt aus. Wir bemerkten früher, daß der altertümliche Eindruck des Problembuchs auf seiner noch ganz platonischen Fragestellung beruht, aber wir sehen jetzt, daß K noch weit strenger und altertümlicher hierin ist[1]). Geht schon B sogleich mit dem ersten Problem über die Grenzen der Erscheinungswelt hinaus, indem es fragt, ob es außer der sinnlichen noch eine übersinnliche Substanz gibt von der Art der Ideen, so ist die Fassung in K noch exklusiver. Aristoteles fragt hier, ob die gesuchte Wissenschaft von den sinnlichen Substanzen handle, oder nicht, sondern von anderen[2]). Hier ist jede Möglichkeit ausgeschlossen, daß die

---

lichen Standpunkt betrachtet, bieten sie nicht den geringsten Anstoß mehr, sind vielmehr gerade das, was wir nach der bisherigen Analyse fordern müssen.

[1]) Vgl. p. 202. Die Altertümlichkeit des B hat sich also nur trotz der späteren Bearbeitung erhalten.

[2]) Metaph. B 2, 997 a 34 = K 1, 1059 a 39. Ich nahm früher an, dies Dilemma solle andeuten, daß die Wahrheit in der Mitte liege: die Metaphysik solle die Wissenschaft des εἶδος sein, das sowohl die οὐσία der sinnlichen Dingwelt als auch die übersinnliche Wirklichkeit umfasse, wo es ohne Materie existiert. Aber die im folgenden zu besprechenden Stellen schließen diese Auffassung doch aus (vgl. besonders K 2, 1060 a 7), und es ist zuzugeben, daß die exklusive Formulierung: entweder Wissenschaft von der sinnlichen Welt oder vom Übersinnlichen, eine für die Gesamtauffassung in K durchaus wesentliche ist. Hätte Natorp die von ihm beobachteten Lehrabweichungen in K durch die ganze Meta-

sinnliche Substanz zur Metaphysik gehört. Sinnliches und übersinnliches Sein stehen sich vielmehr, wie wir dies auch in *M* 9—10 sahen, noch als einfaches dualistisches Entweder-Oder gegenüber[1]). Aus diesem Entweder-Oder wird in der Überarbeitung ein Nicht nur-Sondern auch, wie es die späteste Form der Metaphysik in dem Nach- und Übereinander der immanenten und der transzendenten Formen aufweist.

Dasselbe entschiedene Entweder-Oder finden wir in *K* an der Stelle, wo sich Aristoteles über das Ziel der ontologischen Untersuchung ausspricht. 'Überhaupt ist es ein Problem, ob jenseits der sinnlichen Erscheinungswelt noch eine andere Art des Seins existiert oder nicht, sondern die sinnlichen Dinge das Wirkliche sind und die höchste Wissenschaft sich mit ihnen beschäftigen muß. Offenbar suchen wir eine andere Art des Seins, und ist es unsres Strebens Ziel, zu erforschen, ob es etwas abgetrennt für sich Seiendes gibt, das keinem der sinnlichen Dinge zukommt'[2]). Aristoteles versteht hier unter dem getrennt für sich Seienden (*χωριστὸν καθ' ἑαυτό*) nicht das konkrete einzeldingliche Fürsichsein der Erscheinungswelt, das ja auch öfter als 'getrennt' bezeichnet wird. Er wendet den Ausdruck hier im Sinne des platonischen *χωρισμός* der Ideen an, wie der Zusatz zeigt: es soll ein Fürsichsein gesucht werden, das keinem sinnlichen Dinge zukommt (*μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον*). Mit diesem Zusatz schließt Aristoteles ausdrücklich jeden Gedanken an die immanenten Formen (*ἔννλον εἶδος*) aus. Er bezeichnet sie, soweit es sich um ihre Existenz handelt, im gleichen Zusammenhang einfach als vergänglich (*φθαρτόν*). Der Gegenstand der Metaphysik — das steht ihm als Platoniker *a priori* fest — muß, falls es diese Wissenschaft geben soll, ein ewiges, wesenhaftes Sein, transzendent und für sich seiend (*ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν*) sein. Er sagt von ihr, daß sie der platonischen Idee, nicht den Sinnendingen analog zu denken sei.

---

physik verfolgt, so hätte er, statt zur Unechtheitserklärung des Buches *K* zu gelangen, den chronologischen und inneren Zusammenhang der beiden untereinander verschiedenen Gruppen von Zeugnissen bemerken müssen, der sich nur durch die Annahme einer allmählichen Entwicklung des Aristoteles von Platon weg befriedigend erklärt.

[1]) Vgl. p. 214

[2]) Metaph. *K* 2, 1060 a 7—13

Es muß irgend etwas dieser Art existieren, soll nicht alles, was gerade die gebildetsten Geister gedacht haben, eitel Schall und Rauch sein. Wie soll es ohne ein solches Sein irgend eine Ordnung in der Welt geben? Denn die Ordnung setzt ein Ewiges, Transzendentes und Dauerndes voraus [1]). Diese Aussprüche unterscheiden sich durch ihre Entschiedenheit erheblich von der späteren Fassung. Sie stehen dem Platonismus noch ganz nahe, man fühlt aus ihnen eine leidenschaftliche Bejahung der Forderung einer übersinnlichen Welt heraus, die um so stärker wirkt, als sie unmittelbar der Überzeugung von der Unhaltbarkeit der bisherigen Ideenmetaphysik entspringt [2]).

Auf die Voraussetzung eines ewigen, unveränderlichen Seins und auf die von ihm abhängenden ewigen Gesetze des Kosmos gründet sich nach *K* 1—8 nicht nur die Möglichkeit der 'gesuchten' Wissenschaft, sondern überhaupt die Möglichkeit widerspruchfreien logischen Denkens und absoluter, dauernder Wahrheiten. Denn die Sinnenwelt ist in beständigem Flusse, es gibt in ihr kein Fußfassen [3]). So wird der Satz des Widerspruchs wesentlich ontologisch begründet,

[1]) Metaph. *K* 2, 1060 a21 *μᾶλλον τ' ἂν ἀρχὴ κυριωτέρα ταύτης* (scil. *τῆς ὕλης*) *δόξειεν εἶναι τὸ εἶδος καὶ ἡ μορφή· τοῦτο δὲ φθαρτόν, ὥσθ' ὅλως οὐκ ἔστιν ἀΐδιος οὐσία χωριστὴ καὶ καθ' αὑτήν. ἀλλ' ἄτοπον· ἔοικε γὰρ καὶ ζητεῖται σχεδὸν ὑπὸ τῶν χαριεστάτων ὡς οὐσά τις ἀρχὴ καὶ οὐσία τοιαύτη· πῶς γὰρ ἔσται τάξις μή τινος ὄντος ἀϊδίου καὶ χωριστοῦ καὶ μένοντος;* vgl. auch *K* 2, 1060 b1—3.

[2]) Vgl. die unmittelbar vorhergehende Ablehnung der platonischen Fassung des Übersinnlichen *K* 2, 1060 a13—18. Diese Stelle hat vielleicht von allen am unmittelbarsten das der aristotelischen Metaphysik zugrunde liegende, platonische Postulat des Transzendenten bewahrt. Sie zeigt ferner, daß für ihn die *τάξις* der Natur, die ihm ohne die Annahme eines transzendenten *ἀγαθόν* als höchsten Prinzips unerklärlich scheint, der Ausgangspunkt für die Wiederaufrichtung der Lehre vom Übersinnlichen geworden ist.

[3]) Metaph. *K* 6, 1063 a11. Ich habe Entstehungsgesch. d. Metaph. 82 gegen Natorp daran erinnert, daß es zu viel gesagt sei, wenn er dem Verfasser von *K* die Ansicht zuschreibt, im Irdischen, Vergänglichen gebe es überhaupt keine Wahrheit, ich bin aber wieder nach der anderen Seite zu weit gegangen, wenn ich jeden Unterschied von der sonstigen aristotelischen Begründung des Wahrheitsbegriffs leugnete. Man muß einräumen, daß der Nachdruck an unserer Stelle auf die Ewigkeit des kosmischen Seins gelegt und auf sie vor allem die Möglichkeit dauernder Wahrheiten gegründet wird, während *Γ* 5, 1010 a1ff. umgekehrt hauptsächlich die Möglichkeit betont wird, auch hinsichtlich der Sinnenwelt zu festen Sätzen zu gelangen; erst in zweiter Linie folgt der Hinweis auf die *ἀκίνητος φύσις* und den Kosmos (1010 a25).

während Aristoteles in der späteren Fassung diese ontologischen Stellen zum größten Teil entfernt zu haben scheint. Denn was am Schlusse des Buches Γ über den Zusammenhang zwischen der Ewigkeit und Unbewegtheit des Seins und der Möglichkeit der Erkenntnis dauernder Wahrheiten gesagt wird, fehlte z. T. in den antiken Handschriften. Wir haben hier offenbar einen Abschnitt vor uns, den Aristoteles bei der späteren Umarbeitung gestrichen hatte, den aber die Herausgeber unter seinen Papieren noch vorfanden und mitedierten. Jedenfalls zeigt auch er, daß die ursprüngliche Fassung des Buches Γ die metaphysischen Grundlagen des Satzes vom Widerspruch stärker betont hatte[1]). Sowohl die ontologische Begründung des Satzes selbst wie die Hineinziehung dieser Grundprobleme der Logik in die Metaphysik war ein Stück platonischer Überlieferung. Eine Aporie, die ebenfalls nur aus der platonischen Überlieferung erwächst, ist die Frage, wo man die Materie des Mathematischen behandeln solle und ob dies Sache des ersten Philosophen sei[2]). Das geschieht in Buch N, dessen enger Zusammenhang mit K 1—8 eine neue Bestätigung für das Alter beider Stücke ist.

Noch in Buch B ist, wie wir früher sahen, die Richtung der Aporien durch die Fragestellung und den Inhalt der platonischen Metaphysik bedingt. Die Überarbeitung dieses Teils war ziemlich äußerlich, sie hat daher den platonischen Grundcharakter nicht verwischen können. Abgesehen davon, daß sich sogar an zwei

---

[1]) Metaph. Γ 8, 1012 ^{b}22 bis Schluß des Buches fehlte nach Alex. comm. in Arist. metaph. p. 341, 30 (Hayduck) z. T. in den antiken Handschriften.

[2]) Metaph. K 1, 1059 ^{b}15—21. Den Begriff der *ὕλη τῶν μαθηματικῶν* habe ich a. O. 74 erläutert und gegen Natorp festgestellt, daß er der spätplatonischen Metaphysik angehört. Die Frage aber, weshalb sich dies Problem bloß in K und nicht in B findet, ist auch von mir dort nicht restlos beantwortet worden. Die Behandlung des Problems findet sich, wie ich schon damals erkannte, N 2, 1088 ^{b}14, diese Tatsache ist aber zugleich die beste Erklärung für das Fehlen der Aporie in B. N gehört wie K zur Urmetaphysik, es enthält also die Ausführung des dort gegebenen Versprechens. In der späteren Fassung (B, M 1—9) tritt die Frage nach den *στοιχεῖα* der übersinnlichen *οὐσία*, wie schon früher gezeigt wurde (vgl. p. 198), völlig zurück. Sie haftete and er spätplatonischen Lehre von der abgetrennten *οὐσία* der Zahlen usw., nach deren Überwindung Aristoteles diesen Komplex in seiner späteren Periode ganz ausschied.

Stellen das alte 'Wir' des früheren Platonikers[1]) erhalten hat, das er sonst in der neuen Bearbeitung überall getilgt hat, sind offenbar nur solche Stellen geändert bezw. abgemildert worden, welche den neuen Begriff der Metaphysik durch ihren Wortlaut geradezu ausschlossen. Auch die Zahl und Auswahl der Aporien wird im ganzen nicht angetastet, nur an einer Stelle schiebt Aristoteles ein neues Problem ein. Und dieser Einschub ist charakteristisch: er betrifft den Inhalt der eingeschobenen Bücher *Z H Θ*. Vor der letzten Aporie nämlich ist in der späteren Bearbeitung (*B* 6, 1002 b33) die Frage nach der Materie und diejenige der Aktualität und Potentialität der Prinzipien aufgeworfen, und hier ist auch die sinnliche Wirklichkeit berücksichtigt. Da nun gerade diese Frage, wie Natorp bereits gesehen hat, in *K* 1—8 fehlt, so können wir nur einen Schluß aus diesem Tatbestande ziehen: Aristoteles hat das neue Problem eingeschoben, als er die drei Einleitungsbücher für die Aufnahme der Lehre von der immanenten Form und von der Potentialität und Aktualität überarbeitete. In *K* dagegen wird der reine Seinsbegriff noch streng platonisch von aller Materie losgelöst und dem Fürsichseienden, Unbewegten und Transzendenten gleichgesetzt. Während ferner in der letzten Bearbeitung die Kritik der Ideen aus *A* 9 in das neue Buch *M* übernommen wurde, setzt die ältere Fassung der Einleitung noch den ursprünglichen Zustand voraus, wo die Kritik noch im ersten Buche vorherging, denn sie verweist für die Widerlegung der Ideen auf das Vorangehende[2])! So ist auch für die drei Einleitungsbücher *B Γ E* die Tatsache der späteren Umgestaltung und der Einführung eines neuen Begriffs der Metaphysik erwiesen und damit fast für die ganze Metaphysik die ältere und die letzte Fassung wiederentdeckt.

Es läßt sich jedoch zeigen, daß auch die ältere Fassung der Einleitung (*K* 1—8) noch nicht die ursprüngliche Form der Metaphysik ist. Wir sahen, daß in *K* 1—8 die Metaphysik als Wissen-

[1]) Vgl. p. 180. Die Tatsache, daß *B* zu dem für die spätere Metaphysik neubearbeiteten Teil der Einleitung gehört, während die Ideenkritik *A* 9 ganz verschwinden sollte, erklärt es zur Genüge, weshalb sich nur so wenige Spuren dieses 'Wir' in *B* erhalten haben. Sie sind nur versehentlich stehen geblieben.

[2]) Metaph. *K* 1, 1059 b3 setzt die Widerlegung der Ideen voraus, *B* 2, 997 b3 dagegen, die Parallelstelle der jüngeren Fassung, nur die in *A* 6 enthaltene historische Erklärung der Ideenlehre, die auch nach der Übernahme der Ideenkritik aus *A* 9 nach *M* 4—5 im ersten Buch stehen blieb.

schaft vom Unbewegten, Ewigen und Transzendenten bestimmt wird. Daneben findet sich die Definition als Wissenschaft vom Seienden als solchen (ὄν ᾗ ὄν), aus der hier allerdings noch nicht, wie in der späteren Bearbeitung, eine Wissenschaft von den mannigfaltigen Bedeutungen des Seienden einschließlich des sinnlichen Seins der bewegten Natur geworden ist. Immerhin liegt in der Vereinigung der beiden Begriffsbestimmungen in *K* 1—8 eine ernstliche Schwierigkeit, die auf der späteren Stufe in Buch *E*, das in seiner jetzigen, überarbeiteten Form die Wissenschaft von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden einleiten soll, nur umso empfindlicher fühlbar wird. Da sich in dieser Hinsicht die ältere und die jüngere Fassung nicht unterscheiden, sondern nur hinsichtlich des Umfangs, welchen sie dem Begriffe des Seienden geben, so können wir im folgenden, ohne Fehler zu begehen, die ältere und die jüngere Fassung der Einleitung gemeinsam zugrunde legen.

E 1 (= *K* 7) erklärt Aristoteles, was er unter einer Wissenschaft vom Seienden als solchen versteht. Alle Wissenschaften erforschen gewisse Ursachen und Prinzipien von Gegenständen. Als Beispiel führt er die Medizin und Gymnastik und von methodisch höherstehenden die Mathematik an, d. h. die in der platonischen Wissenschafts- und Methodenlehre als Typen gebräuchlichen. Alle diese Wissenschaften grenzen ein bestimmtes Gebiet der Wirklichkeit (ὄν τι) und eine bestimmte Art (γένος τι) derselben methodisch ab und erforschen diesen geschlossenen Komplex von Tatsachen. Sie sprechen aber nicht von dem Sein ihrer Gegenstände, sondern dieses setzen sie entweder auf Grund sinnlicher Erfahrung voraus, wie die Naturwissenschaft und Medizin, oder sie gehen von bestimmten Definitionen aus, wie der Mathematiker von seinen Axiomen. Ihre Beweise, die sich nur durch den Grad der Exaktheit unterscheiden, haben immer nur die aus jenen Definitionen bezw. aus sinnlich evidenten Tatbeständen folgenden Eigenschaften und Funktionen zum Gegenstand. Der Metaphysiker dagegen fragt nach dem Sein, in wiefern es seiend ist. Er untersucht die Voraussetzungen jener Wissenschaften, über die sie Rechenschaft abzulegen nicht willens und nicht imstande sind.

Diese Ausführungen werden ergänzt durch den Anfang des Buches *Γ* (= *K* 3). Dort ist noch eingehender und klarer der

Charakter der ersten Philosophie als Allgemeinwissenschaft dem der Spezialwissenschaften und das Seiende als solches den Einzelgebieten des Seins gegenübergestellt. Das Seiende wird hier nicht als ein von anderen Objekten gewissermaßen getrenntes und unterschiedenes Objekt gefaßt, sondern als der gemeinsame Beziehungspunkt für alle mit dem Realitätsproblem zusammenhängenden Zustände, Eigenschaften und Begriffsverhältnisse. Wie der Mathematiker nach Aristoteles alle Dinge nur unter dem Gesichtspunkt des Quantitativen behandelt, so erforscht der Philosoph alles was dem Seienden als solchen eigentümlich ist, während z. B. der Physiker es nur als Bewegtes betrachtet. Vieles 'ist' nur, weil es Affektion, Zustand, Bewegung oder Verhältnis eines Seienden ist, also irgendwie sich von einem schlechthin Seienden herleitet. Die Zurückführung (*ἀναγωγή*) aller Affektionen (*πάθη*) des Seins auf ein einheitliches Gemeinsames (*ἕν τι καὶ κοινόν*) geschah in der platonischen Schule durch die Methode der Einteilung in der Form der Gegensätze (*ἐναντιώσεις*), die auf gewisse allgemeinste oder 'erste' Seinsunterschiede zurückgeleitet wurden. Aristoteles setzt die spezielle Arbeit der Schule auf diesem Gebiete und ihre Literatur als bekannt voraus. Es ist der Gegensatz des Einen und der Vielheit, des Identischen und Verschiedenen, des Ähnlichen und Unähnlichen, den er damit umschreibt, kurz der ganze Bereich der platonischen Dialektik, wie sie in den Untersuchungen über das Seiende und Eine (*ὄν καὶ ἕν*) in Buch *I* vorliegt, oder auch eine Untersuchung wie die über die letzten Denkprinzipien, den Satz des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten, den er in Buch *Γ* behandelt. Diese Fragen hängen zwar mit der Substanzlehre des Aristoteles nur mittelbar zusammen, doch offenbar handelt es sich für ihn darum, eine Definition der Metaphysik zu finden, die auch der traditionellen Dialektik eine Unterkunft gewährt. Für Platon war Dialektik unmittelbar Ontologie, für Aristoteles ist es eine mehr praktische und historische Frage, ob man den Komplex dieser Seinslogik nach wie vor in der ersten Philosophie unterbringen soll. Seine ursprüngliche Metaphysik ist Theologie, Lehre vom vollkommensten Seienden, die abstrakte Dialektik ist nach dem Wegfall der Ideen mit ihr schwer zu vereinigen. Dennoch hat er den Versuch gemacht, sie durch die gemeinsame Beziehung auf das Seiende als solche (*ὂν ᾗ ὄν*) zu verbinden.

Während in diesem Zusammenhang die höchste Philosophie als die Allgemeinwissenschaft erscheint, zeigt sich E 1 (= K 7), wo Aristoteles die Metaphysik, Physik und Mathematik durch ihr Objekt zu unterscheiden sucht, unmittelbar neben diesem ein anderes Bild. Aristoteles teilt hier die Wissenschaften in theoretische, praktische und poietische ein. Die Physik ist eine theoretische Wissenschaft; sie erforscht das Sein, das sich bewegen kann, berücksichtigt die begriffliche Wesenheit und Form also nur, insofern sie mit der Materie verbunden ist. Jedes Absehen von der Materie wäre für den Physiker ein Fehler. Selbst die Psychologie muß so betrieben werden, soweit es sich um das Gebiet des Psychophysischen handelt. Auch die Mathematik ist eine theoretische Wissenschaft. Aristoteles stellt zwar in Frage, ob ihre Gegenstände ein unbewegtes und getrennt für sich existierendes Sein haben, wie die Akademie es lehrt, mit der er sich hier auseinandersetzt und von der er die Dreiteilung der theoretischen Philosophie und die Zwischenstellung der mathematischen Objekte zwischen Ontologie und Physik übernimmt; jedenfalls betrachtet die Mathematik ihre Gegenstände als unbewegte und für sich seiende (*ᾗ ἀκίνητα καὶ ᾗ χωριστὰ θεωρεῖ*). Um so mehr wird die Erforschung eines wirklich existierenden unbewegten und transzendenten Seins, falls es ein solches gibt, die Aufgabe einer theoretischen Wissenschaft sein. Aber welches ist diese Wissenschaft? Die Physik kann es nicht sein, denn ihre Gegenstände sind zwar für sich seiend (*χωριστά*), doch nicht unbewegt; die Mathematik kann es ebensowenig sein, denn ihr Sein ist zwar z. T. unbewegt, aber nicht getrennt für sich existierend. Die höchste Philosophie nur erforscht ein Sein, das sowohl für sich seiend als auch unbewegt ist[1]). Daß Aristoteles hier an den

[1]) Metaph. E 1, 1026 a 13, wo Schwegler richtig verbessert hat: *ἡ μὲν γὰρ φυσικὴ περὶ χωριστὰ* (*ἀχώριστα* Hss.) *μὲν ἀλλ' οὐκ ἀκίνητα, τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δ' ἴσως, ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ· ἡ δὲ πρώτη καὶ περὶ χωριστὰ καὶ ἀκίνητα.* In die Handschriften ist die Konjektur eines Lesers eingedrungen, der *χωριστά* = transzendent faßte und sich sagte, daß das auf die *ἔννλα εἴδη* der sichtbaren Welt nicht zutrifft. Aber *χωριστός* heißt hier nur selbständig existierend. In diesem Sinne braucht Aristoteles es auch von Sinnendingen. Wenn nach dieser Definition die Metaphysik einen Gegenstand hat, der sowohl real existierend wie unbewegt sein muß, so heißt das allerdings, daß er *χωριστός* im Sinne von transzendent sein muß, da beide Eigenschaften vereint nur das Übersinnliche aufweist.

unbewegten Beweger denkt, würde man aus dieser Definition ohne weiteres entnehmen. Er sagt es aber selbst im nächsten Satz, daß die Prinzipien, die er meint, die Ursachen der sichtbaren göttlichen Dinge (*αἴτια τοῖς φανεροῖς τῶν θείων*) seien, und nennt die Metaphysik darum geradezu Theologie (*θεολογική*).

Diese Bestimmung des Wesens der Metaphysik rein durch ihren Gegenstand, das unbewegte und transzendente Sein, macht sie nun aber zu einer besonderen Wissenschaft neben den andern. Während sie als allgemeine Wissenschaft vom Sein als solchen in scharfen Gegensatz zu den Wissenschaften gerückt wurde, die nur eine bestimmte Art des Seienden (*ὄν τι καὶ γένος τι*) erforschen[1]), ist sie hier selbst nur die Erkenntnis der vorzüglichsten Art des Seienden (*περὶ τὸ τιμιώτατον γένος*). Ihr Objekt wird ein Sein dieser Art (*τοιαύτη φύσις*) genannt, es ist in einer bestimmten Gattung des Wirklichen, in der kosmischen Region des Sichtbaren, aber Unvergänglichen zu suchen. Der Widerspruch ist unleugbar und schon Aristoteles selbst hat ihn bemerkt. Er hat in einer Anmerkung, die sichtlich aus dem Zusammenhang herausfällt und sich dadurch als nachträglichen Zusatz zu erkennen gibt, zu dieser Stelle, die den Höhepunkt und Schluß der Einleitung bildet, folgendes notiert: 'Man kann im Zweifel sein, ob die erste Philosophie eine allgemeine Wissenschaft ist oder sich auf eine bestimmte Gattung (*περὶ γένος*) und ein einziges, bestimmtes Sein (*φύσιν τινὰ μίαν*) bezieht. Das ist doch etwas recht verschiedenes, wie z. B. in der Mathematik. Die Geometrie und die Astronomie hat es mit einer bestimmten Art zu tun, daneben bezieht sich die allgemeine Mathematik auf alle Disziplinen gemeinsam. Wenn es nun kein anderes, transzendentes Sein jenseits der natürlichen Dinge gibt, dann wäre die Physik die erste Wissenschaft. Gibt es aber ein unbewegtes Sein, dann ist dieses 'früher' als die sinnliche Erscheinungswelt und die Metaphysik die erste. Und allgemein, eben weil die erste. Und es dürfte dann wohl auch Aufgabe dieser sein, das Seiende als

[1]) Metaph. *E* 1, 1025 b 8 *ἀλλὰ πᾶσαι αὗται περὶ ὄν τι καὶ γένος τι περιγραψάμεναι περὶ τούτου πραγματεύονται, ἀλλ' οὐχὶ περὶ ὄντος ἁπλῶς οὐδ' ᾗ ὄν* vgl. dagegen 1026 a 19 über die Metaphysik als Wissenschaft vom Göttlichen: *οὐ γὰρ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὑπάρχει, καὶ τὴν τιμιωτάτην* (scil. *ἐπιστήμην*) *δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι* (scil. *περὶ τὸ θεῖον*).

solches zu betrachten und seinen Begriff und die Eigenschaften, die ihm als Seiendem zukommen'[1]).

Die Randglosse schafft den Widerspruch nicht fort, sie macht ihn im Gegenteil nur noch sichtbarer. In dem Versuch, beide Definitionen zu vereinigen, den er in dem Zusatz macht, versteht er unter Allgemeinwissenschaft die Wissenschaft vom 'ersten' Gegenstand, der im umfassenderen Sinne Prinzip ist als die ihm nachfolgenden Seinsarten. Allein in *Γ* 1 und am Anfang des *E* hieß allgemein das, was überhaupt nicht auf ein bestimmtes Sein d. h. einen besonderen Teil des Seins sich bezieht. Daß nun aber die immateriellen Beweger, die die Sterne lenken, kein *ὄν τι* und keine *φύσις τις μία τοῦ ὄντος* seien, kann Aristoteles nicht behaupten und er tut es auch nicht. Man könnte auf den Verdacht kommen, daß die *ἀπορία* mitsamt der *λύσις*, die so sehr das Gepräge des Aperçus an sich trägt, gar nicht von Aristoteles selbst stamme, stände sie nicht auch in der Fassung *K* 8 und entspräche sie nicht der Tatsache des vorhandenen Widerspruches. Also bleibt nichts übrig als einzuräumen, daß der Philosoph mit der Aporie nicht hat fertig werden können, daß sie ihm jedenfalls erst nachträglich gekommen ist, nachdem er die beiden Auffassungen schon miteinander verschmolzen hatte.

Die beiden Ableitungen des Begriffs der Metaphysik sind zweifellos nicht aus ein und demselben geistigen Schöpfungsakt hervorgegangen. Zwei grundverschiedene Gedankengänge sind hier ineinandergeschoben. Man sieht sogleich, daß der theologisch-platonische der ursprünglichere und ältere ist, nicht nur aus geschichtlichen Erwägungen, sondern auch weil er der bei weitem unentwickeltere und schematischere ist. Er entspringt der Tendenz des Platonikers, die Reiche des Sinnlichen und des Übersinnlichen scharf zu scheiden, während umgekehrt die Definition des *ὂν ᾗ ὄν* alles Seiende zu einem großen, einheitlichen Stufenbau zusammenfaßt. Sie ist also — im Sinne der letzten und eigenartigsten Entwicklungsstufe des aristotelischen Denkens — die aristotelischere von beiden. Aristoteles hat ursprünglich streng die Richtung Platons eingehalten, indem er, wie die Programmschrift *Περὶ φιλοσοφίας* zeigt, als Gegenstand der höchsten Philosophie

[1]) *E* 1, 1026 a 23—32. Schon Bonitz hat den Widerspruch in dieser Stelle in seinem Kommentar angemerkt. Eine Erklärung findet er nicht.

die übersinnliche Welt beibehielt und nur an die Stelle der transzendenten Ideen den mit den platonischen Seinscharakteren des Unbewegten, Ewigen und Transzendenten ausgestatteten ersten Beweger setzte. Diese älteste Metaphysik war ausschließlich Wissenschaft von dem unbewegten, transzendenten Sein, Theologie, nicht Wissenschaft vom Seienden als solchen.

Dies Ergebnis wird wiederum bestätigt durch die Abhandlung, die wir gewöhnlich schlechthin die Theologie nennen, das Buch Λ der Metaphysik. Schon Bonitz hat erkannt, daß sie zu den übrigen Büchern in keiner Beziehung stehe, während man erwarten sollte, daß sie den Abschluß der Bücher A—Θ enthielte. Daß sie auf das Vorangehende keine Rücksicht nimmt, hat seinen Grund in der Selbständigkeit des Schriftchens. Es stellt, wie der Stil und die Auswahl der Gedanken zeigt, einen für eine bestimmte Gelegenheit niedergeschriebenen Einzelvortrag dar, der nicht nur den als Theologie bezeichneten Teil der Gesamtmetaphysik gibt, sondern etwas bei weitem Umfassenderes: ein vollständiges System der Metaphysik *in nuce*. Aristoteles gibt in gedrängter Skizze einen Überblick über seine ganze theoretische Philosophie, beginnend mit der Substanzlehre und abschließend mit der Gotteslehre. Es ist offenbar nicht seine Absicht, schulmäßige Untersuchungen vorzuführen, sondern die Hörer mitzureißen durch die geschlossene Wucht des großen Gesamtbildes. Mit treffsicheren Hammerschlägen meißelt er grandiose Sätze, die man auch heute noch beim Lesen unwillkürlich laut ausspricht, so abgerissen die für den mündlichen Vortrag gemachten Aufzeichnungen auch sind. 'Das schöpferische Tun des denkenden Geistes ist Leben.' 'Auf ein Ziel hin ist alles in der Welt gerichtet.' 'An diesem Prinzip hängt der Himmel und die Natur.' Entflammend ist die Wirkung des Schlusses, wo er die platonischen Dualisten mit dem Wort des Agamemnon anredet: *οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος ἔστω*. Das Dokument ist einzig in seiner Art, weil der Philosoph hier wie sonst nirgendwo in den Lehrvorträgen mit kühnem Wurf das Ganze seines Weltbildes hinstellt, unbekümmert um alle Einzelfragen. Zugleich ist es eine unschätzbare Urkunde seiner Entwicklungsgeschichte, weil es zeitlich in die theologische Periode hinaufreicht, die wir erschlossen haben. Es gibt eine Vorstellung, wie das Verhältnis der Lehre von den immanenten Formen zu der von dem trans-

szendenten Beweger war, ehe Aristoteles die erstere in die Metaphysik selbst aufnahm.

Der Vortrag gliedert sich scharf in zwei ungleiche Teile. Der erste (c. 1—5) erörtert die Lehre von der sinnlichen Wirklichkeit und gewinnt durch ihre Analyse die Begriffe der Materie, der Form, der Potenz und des Akts. Der zweite (c. 6—10) setzt sogleich mit dem spekulativen Gedanken des unbewegten Bewegers und mit der Behauptung einer übersinnlichen Wirklichkeit ein. Der erste Teil ist nicht, wie der folgende, Selbstzweck, sondern er ist nur um des zweiten willen da, dem er als Grundlage dient. Denn aus der bewegten Welt der Dinge, die als sich entwickelnde und in der Materie verwirklichende Formen begriffen werden, steigt Aristoteles auf zu dem unbewegten Ziel und Urquell ihrer Bewegung, der Form aller Formen, dem reinen Akt, der von allem Stofflichen freien, schöpferisch tätigen Formkraft. Bei diesem Gegenstand verweilt er daher auch fast doppelt so lange wie bei dem des ersten Teils. Auf den ersten Blick scheint der Aufbau derselbe wie in der späteren Metaphysikbearbeitung. Auch dort geht die Lehre von der Substanz und vom Akt der Theologie vorauf, und der erste Teil des Λ ist dem Inhalt der Bücher Z H Θ im wesentlichen parallel. Aber das Entscheidende ist, daß in Buch Λ der Begriff der Metaphysik auf den zweiten Teil beschränkt ist und der erste nicht mit zu ihr gerechnet wird. Die Schlußworte[1]) des ersten Teils lauten: 'Damit haben wir die Prinzipien der Sinnenwelt und ihre Anzahl ... bestimmt.' Und der zweite Teil beginnt: 'Da wir im Anfang drei Arten des Seins unterschieden haben, zwei, die zur Physik gehören, und eine, die unbewegt ist, so müssen wir von der letzteren handeln. Wir behaupten: es muß ein ewiges, unbewegtes Sein (*οὐσία*) geben.' Aristoteles bezeichnet die beiden Arten der sinnlichen Realität nicht, wie später[2]), als 'in gewisser Weise' zur Physik gehörig, sondern nennt sie schlechthin physikalisch. Anderseits erscheint das Unbewegte und Ewige als das Objekt der Metaphysik schlechthin, wie es in der älteren Fassung der Einleitung geschieht[3]).

[1]) Metaph. Λ 5, 1071 b 1

[2]) Metaph. Z 11, 1037 a 14 *ἐπεὶ τρόπον τινὰ τῆς φυσικῆς καὶ δευτέρας φιλοσοφίας ἔργον ἡ περὶ τὰς αἰσθητὰς οὐσίας θεωρία.*

[3]) Die Bestimmung der 'gesuchten Wissenschaft' durch die für ihren Gegenstand nach dem Vorbilde der Ideen zu fordernden Eigenschaften des *ἀΐδιον*

Genau wie dort erklärt er die sinnliche Realität einfach als vergänglich und folgert, wenn nichts existiere außer der den Sinnendingen immanenten Form, sei notwendig alles in der Welt dem heraklitischen Wandel unterworfen[1]). Auch darin stimmen *K* und *Λ* überein, daß sie als Gegenstand der gesuchten Wissenschaft nur das Transzendente kennen, das keinem Sinnendinge innewohnt[2]). Die drei Arten des Seins, die am Anfang unterschieden werden, werden zwischen Physik und Metaphysik reinlich aufgeteilt: die beiden der Sinnenwelt angehörigen Arten, die unvergängliche *οὐσία* der Himmelskörper und die vergängliche der Pflanzen, Tiere usw. werden der Physik ohne Einschränkung zugewiesen, da sie mit Bewegung und Materie verbunden sind, die unbewegte Wesenheit ist das Objekt 'einer anderen Wissenschaft', der Metaphysik[3]).

Fassen wir diese Beobachtungen zusammen, so vertritt Buch *Λ* jene von uns erschlossene, der traditionellen Metaphysik voraufliegende Stufe der Entwicklung, die noch rein platonisch war und die Lehre von der sinnlichen Substanz überhaupt noch nicht als integrierenden Bestandteil der ersten Philosophie kannte. Aristotelisch gesprochen: die Metaphysik im Sinne des Buches *Λ* erforscht nicht die ganze Kategorie der *οὐσία*, sondern sie löst einen bestimmten Teil aus ihr heraus. Nur das Vollkommene und Gute (*ἀγαθόν*) innerhalb der Kategorie der *οὐσία*: *θεός, νοῦς* ist ihr Gegenstand[4]). Sie sucht nach einem transzendenten Sein

χωριστόν, μένον fanden wir außer in der älteren Fassung der Einleitung *K* 2, 1060 a 26 auch in dem alten *A* 2, 982 b 28—a 11, wo sie von vornherein als Theologie aufgefaßt wird wie in *Περὶ φιλοσοφίας*.

[1]) Die sinnlichen *οὐσίαι* mit Ausnahme der Gestirnwelt sind schlechthin *φθαρταί* *Λ* 1, 1069 a 31; 6, 1071 b 6 vgl. *K* 2, 1060 a 22. Sehr viel differenzierter ist, was wir später *Z* 8, 1033 b 5 und *H* 3, 1043 b 15 lesen: *φθαρτὴ ἄνευ τοῦ φθείρεσθαι, γεγονέναι ἄνευ τοῦ γίγνεσθαι.* Die für Aristoteles anfänglich schlechthin wandelbare Welt der Erscheinung ist hier völlig durchdrungen mit dem Gedanken, daß auch sie am Unwandelbaren teilnimmt durch das in ihr waltende Formprinzip.

[2]) Metaph. *K* 2, 1060 a 12 *χωριστὸν καθ' ἑαυτὸ καὶ μηδενὶ τῶν αἰσθητῶν ὑπάρχον* vgl. *Λ* 6, 1071 b 19; 7, 1073 a 4

[3]) Metaph. *Λ* 1, 1069 a 30, a 36

[4]) Eth. Nic. *A* 4, 1096 a 19 ff., besonders a 24: das *ἀγαθόν* in der Kategorie der *οὐσία* ist *θεός, νοῦς* vgl. Eth. Eud. *A* 8, 1217 b 30, Metaph. *Λ* 7, 1072 a 34. Die Urmetaphysik war also die Wissenschaft vom reinen, vollkommenen Sein und vom höchsten Guten, nicht von allen Arten und Bedeutungen des Seins, wie die spätere Metaphysik.

im Sinne der platonischen Idee, das absolute Realität (*οὐσία*) und absoluten Wert (*ἀγαθόν*) in sich vereinigt. Nach Λ bilden die *ἀγαθά* und die *ὄντα* zwei aufsteigende, getrennte Reihen, die nach oben hin konvergieren. Sie schneiden sich an dem Punkte, in dem der höchste Wert (*ἄριστον*) und das reinste Sein (*οὐσία*) zusammenfallen. Dies ist der platonisierende Begriff des *ἄριστον (ens perfectissimum)*, wie wir ihn schon in dem Gottesbeweis des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* entwickelt fanden.

Die zweite, noch wichtigere Beobachtung betrifft die Stellung der Lehre von den immanenten Formen. Es wird erst aus Buch Λ klar, wie dieser vitale Teil der aristotelischen Philosophie, solange er noch zur Physik gehörte, mit der Theologie verknüpft war. Der Stufenaufbau von der sinnlichen zur reinen, übersinnlichen Form, der sich später innerhalb des Rahmens der Metaphysik vollzieht, findet sich in Λ noch in der primitiven Form, daß die Metaphysik als Wissenschaft vom Unbewegten und Transzendenten einfach äußerlich auf die Physik, die Wissenschaft vom Bewegten und Immanenten, aufgebaut wird. Die Physik liefert also der Metaphysik durch logische Bearbeitung der sinnlichen Erfahrungsgegenstände den Begriff der Form und der Entelechie, die sie von der Materie und der Potenz scheidet und deren Verhältnis zu den letzteren sie untersucht. Während sie selbst aber von dem Moment der Bewegung und Materie, die in der Erfahrung stets mit der Form zusammen gegeben sind, niemals abstrahieren kann, schwingt die Metaphysik, auf den Schultern der Physik stehend, sich zu dem Begriff einer höchsten, immateriellen Weltform auf, an der die Natur als Totalität 'hängt' und in der die Physik erst ihren Abschluß findet. Sie wird mit Bezug auf diese ihre Funktion als Spitze des physikalischen Bewegungssystems der erste Beweger genannt. Hier stoßen wir auf die früheste Konzeption der aristotelischen Theologie: die Lehre von dem Abschluß der Physik durch das transzendente *τέλος* aller sichtbaren Bewegung in der Welt, das die Phänomene der Natur 'rettet'.

Liegt in der Lehrform des Buches Λ, die genau dem Ergebnisse unserer Analyse der übrigen Bücher entspricht, die innere Gewähr ihres älteren Ursprungs[1]), so bestätigt sich anderseits

[1]) Über das später eingefügte 8. Kapitel des Buches Λ ist unten in einer besonderen Untersuchung gehandelt.

dieser Ansatz auch durch gewisse äußere Beziehungen der übrigen Bücher zu *Λ*. Während das Verhältnis des *Λ* zu der vorliegenden letzten Bearbeitung der Metaphysik ausschließlich negativ ist, zeigt sich nunmehr die engste Verwandtschaft mit den ihr zeitlich nahe stehenden Resten der Urmetaphysik, besonders mit dem Buche *N*. Die Beziehung ist Bonitz aus dem Grunde entgangen, weil er immer nur nach der Anknüpfung des *Λ* an die zusammenhängende Reihe der vorhergehenden Bücher suchte. Nun ist aber die vorhergehende Reihe und ihr Gesamtplan zeitlich später als *Λ*, während das ihm äußerlich nachfolgende Buch *N*, wie wir zeigten, zum frühsten Bestande der Metaphysik zählt und im zeitlichen Sinne dem Buch *Λ* offenbar vorangeht. An sich liegt ja schon die Vermutung nicht allzu fern, daß der Philosoph bei einem bloß gelegentlichen Vortrag, der nur eine kurze Zusammenfassung seiner metaphysischen Gesamtansicht bieten sollte, sich auf sein Vorlesungsheft gestützt haben wird. Und tatsächlich hat er in *Λ* nicht viel mehr als einen Auszug der naturgemäß viel ausführlicheren esoterischen Vorlesung gegeben, soweit die erhaltenen Reste der Urmetaphysik uns das zu prüfen erlauben. Zwar der eigentlich positive Teil der Philosophie des Übersinnlichen, die Gotteslehre, fehlt ja leider sowohl in der älteren Fassung wie in der späteren Bearbeitung, aber der ihm vorangehende kritische Teil, der sich gegen die Metaphysik der anderen Akademiker richtet, hat dem Aristoteles in seinem Vortrag ausgiebig als Quelle gedient, und vermutlich verhielt sich der positive Teil der Theologie in *Λ* genau so zu der nicht mehr vorhandenen Theologie der Urmetaphysik: er ist nichts als ein Auszug daraus. Zunächst möge das Verhältnis des *Λ* zu *N* durch die Nebeneinanderstellung einiger voneinander abhängiger Stellen verdeutlicht werden.

N 4, 1092 a 9	*Λ* 7, 1072 b 30
εἰ οὖν καὶ τὸ μὴ τιθέναι τὸ ἀγαθὸν ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ τὸ τιθέναι οὕτως ἀδύνατον, δῆλον ὅτι αἱ ἀρχαὶ οὐκ ὀρθῶς ἀποδίδονται . . . οὐκ ὀρθῶς δ' ὑπολαμβάνει οὐδ' εἴ τις παρεικάζει τὰς τοῦ ὅλου	*ὅσοι δὲ ὑπολαμβάνουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγόρειοι καὶ Σπεύσιππος, τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι, διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζώων τὰς ἀρχὰς αἴτια μὲν εἶναι, τὸ δὲ καλὸν καὶ τέ-*

ἀρχὰς τῇ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν, ὅτι ἐξ ἀορίστων ἀτελῶν δὲ αἰεὶ τὰ τελειότερα, διὸ καὶ ἐπὶ τῶν πρώτων οὕτως ἔχειν φησίν, ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό. εἰσὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα τέλειαι αἱ ἀρχαὶ ἐξ ὧν ταῦτα· ἄνθρωπος γὰρ ἄνθρωπον γεννᾷ, καὶ οὐκ ἔστι τὸ σπέρμα πρῶτον.

λειον ἐν τοῖς ἐκ τούτων, οὐκ ὀρθῶς οἴονται. τὸ γὰρ σπέρμα ἐξ ἑτέρων ἐστὶ προτέρων τελείων, καὶ τὸ πρῶτον οὐ σπέρμα ἐστίν, ἀλλὰ τὸ τέλειον· οἷον πρότερον ἄνθρωπον ἂν φαίη τις εἶναι τοῦ σπέρματος, οὐ τὸν ἐκ τούτου γενόμενον, ἀλλ' ἕτερον ἐξ οὗ τὸ σπέρμα.

Daß die eine von beiden Stellen unter dem Einfluß der andern entstanden sein muß, lehrt der erste Augenschein. Obgleich Λ den Speusippos mit Namen nennt, N dagegen anonym gegen ihn polemisiert, kann es dennoch keinen Augenblick zweifelhaft sein, daß N die ursprüngliche und vollständigere Fassung gibt. Sie ist wesentlich präziser. Es tritt in ihr klarer hervor, daß die *ἀρχαὶ τῶν ζῴων καὶ φυτῶν*, von denen beide Berichte reden, nach Speusippos eine Analogie bilden sollen zu den *ἀρχαὶ τοῦ ὅλου* und daß es sich dabei nicht um einen strengen Schluß handelt, sondern um eine bloße Vergleichung (*παρεικάζειν*). Der Rückschluß von der aufsteigenden Entwicklung der organischen Lebewesen auf eine entsprechende Entwicklung des Weltganzen erscheint dem Aristoteles als eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Der Bericht in Λ weist auf das methodisch Bedenkliche in diesem Schluß gar nicht hin, er sagt nur ganz flüchtig: *διὰ τὸ καὶ τῶν φυτῶν καὶ τῶν ζῴων τὰς ἀρχὰς κτλ.* Aber auch für die organischen Wesen trifft die Ansicht der Entwicklungstheoretiker nicht zu — dies sagt der Bericht im zweiten Teile — da nicht das Sperma das erste ist, sondern der wirkliche lebende Mensch, der dem Sperma vorangeht. Am Anfang steht somit die reine Aktualität, nicht die Potenz oder die Materie. Die gleiche Beeinflussung durch N finden wir am Schlusse des Vortrags.

N 3, 1090 b13

ἔτι δὲ ἐπιζητήσειεν ἄν τις μὴ λίαν εὐχερὴς ὢν περὶ μὲν τοῦ ἀριθμοῦ παντὸς καὶ τῶν μαθηματικῶν τὸ μηδὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ πρό-

Λ 10, 1075 b37

οἱ δὲ λέγοντες τὸν ἀριθμὸν πρῶτον τὸν μαθηματικὸν καὶ οὕτως αἰεὶ ἄλλην ἐχομένην οὐσίαν καὶ ἀρχὰς ἑκάστης ἄλλας, ἐπεισοδιώδη τὴν τοῦ παντὸς

τερα τοῖς ὕστερον· μὴ ὄντος γὰρ τοῦ ἀριθμοῦ οὐδὲν ἧττον τὰ μεγέθη ἔσται τοῖς τὰ μαθηματικὰ μόνον εἶναι φαμένοις, καὶ τούτων μὴ ὄντων ἡ ψυχὴ καὶ τὰ σώματα τὰ αἰσθητά. οὐκ ἔοικε δὲ ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία.

οὐσίαν ποιοῦσιν (οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα) καὶ ἀρχὰς πολλάς, τὰ δὲ ὄντα οὐ βούλεται πολιτεύεσθαι κακῶς. ‘οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη, εἷς κοίρανος.’

Die ganze Schlußpartie des Buches *Λ* steht, wie hier deutlich zu Tage tritt, unter dem Eindruck der Polemik gegen Speusippos in *N* 3. Aristoteles hat, als er diese Worte in seine Skizze schrieb, die ältere Spezialarbeit vor sich gehabt, zum mindesten stand sie lebhaft gegenwärtig vor seinem Geiste. Daß *N* und nicht die viel knappere Stelle in *Λ* das Original ist, unterliegt auch hier keinem Zweifel. *N* ist klarer im Ausdruck, wenn es dort heißt: *τὰ πρότερα τοῖς ὑστέροις οὐδὲν συμβάλλεται*, während *Λ* diese fast bildlichen Ausdrücke für die verschiedenen von Speusippos gelehrten Stufen des Seins folgendermaßen verundeutlicht: *οὐδὲν γὰρ ἡ ἑτέρα τῇ ἑτέρᾳ συμβάλλεται οὖσα ἢ μὴ οὖσα.* Bekanntlich nahm Speusipp für jede Art der *οὐσία* besondere, aber unter sich nicht weiter zusammenhängende Prinzipien an: ein andres für die Zahlen, ein andres für die Größen, für die Seele usf.[1]). Diese feineren Unterschiede treten auch in *N* deutlich hervor: die Zahlen könnten bei Speusipps Auffassung, obwohl sie das höchste Prinzip sind, völlig wegfallen, ohne deshalb die Existenz der Größen, die nach den Zahlen folgen, zu beeinträchtigen, und wiederum könnten die Größen fehlen, ohne an der Existenz des Bewußtseins oder der körperlich ausgedehnten Welt etwas zu ändern. Das nennt Aristoteles treffend eine Natur, die aus unzusammenhängenden Szenen komponiert ist wie eine schlechte Tragödie. Die Weglassung der letzten Worte macht das Bild der ‘Natur mit lockerer Szenenfolge’ in *Λ* undeutlich bis zur Unverständlichkeit. Statt dessen springt Aristoteles dort zu dem grandiosen Bild vom Monarchen und der *πολυκοιρανίη* über, welches nicht minder schlagend die anarchische Strukturlosigkeit der

[1]) Metaph. *Z* 2, 1028 b 21

speusippischen Prinzipienlehre wiedergibt. Gerade das Nichtfesthalten des begonnenen Bildes beweist, daß es nicht mehr anschaulich genug gefühlt ist, um ihm sein volles Recht zu geben. Er schöpft es eben als ein gegebenes, ihm geläufiges aus seiner Vorratskammer.

Auch *N* 1—2 hat Aristoteles bei der Niederschrift von *Λ* benutzt. Das Stichwort für *N* 1 ist dasselbe wie für das Schlußkapitel von *Λ*: Kampf gegen den platonischen Dualismus der Prinzipien. Das weitere ergibt die Nebeneinanderstellung.

N 1, 1087 a29

πάντες δὲ ποιοῦσι τὰς ἀρχὰς ἐναντίας . . . εἰ δὲ τῆς τῶν ἁπάντων ἀρχῆς μὴ ἐνδέχεται πρότερόν τι εἶναι, ἀδύνατον ἂν εἴη τὴν ἀρχὴν ἕτερόν τι οὖσαν εἶναι ἀρχήν, οἷον εἴ τις λέγοι τὸ λευκὸν ἀρχὴν εἶναι οὐχ ᾗ ἕτερον ἀλλ' ᾗ λευκόν, εἶναι μέντοι καθ' ὑποκειμένου, καὶ ἕτερόν τι ὂν λευκὸν εἶναι· ἐκεῖνο γὰρ πρότερον ἔσται. ἀλλὰ μὴν γίγνεται πάντα ἐξ ἐναντίων ὡς ὑποκειμένου τινός· ἀνάγκη ἄρα μάλιστα τοῖς ἐναντίοις τοῦθ' ὑπάρχειν. αἰεὶ ἄρα πάντα τἀναντία καθ' ὑποκειμένου καὶ οὐδὲν χωριστόν . . . οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, οἱ μὲν [τῷ ἑνὶ] τῷ ἴσῳ τὸ ἄνισον, ὡς τοῦτο τὴν τοῦ πλήθους οὖσαν φύσιν, οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος.

Λ 10, 1075 a25

ὅσα δὲ ἀδύνατα συμβαίνει ἢ ἄτοπα τοῖς ἄλλως λέγουσι καὶ ποῖα οἱ χαριεστέρως λέγοντες καὶ ἐπὶ ποίων ἐλάχισται ἀπορίαι, δεῖ μὴ λανθάνειν. πάντες γὰρ ἐξ ἐναντίων ποιοῦσι πάντα. οὔτε δὲ τὸ πάντα οὔτε τὸ ἐξ ἐναντίων ὀρθῶς· οὔτ' ἐν ὅσοις τὰ ἐναντία ὑπάρχει, πῶς ἐκ τῶν ἐναντίων ἔσται, οὐ λέγουσιν· ἀπαθῆ γὰρ τὰ ἐναντία ὑπ' ἀλλήλων· ἡμῖν δὲ λύεται τοῦτο εὐλόγως τῷ τρίτον τι εἶναι. οἱ δὲ τὸ ἕτερον τῶν ἐναντίων ὕλην ποιοῦσιν, ὥσπερ οἱ τὸ ἄνισον τῷ ἴσῳ ἢ τῷ ἑνὶ τὰ πολλά.

N 4, 1091 b35

συμβαίνει δὴ πάντα τὰ ὄντα μετέχειν τοῦ κακοῦ ἔξω ἑνὸς αὐτοῦ τοῦ ἑνός . . . (b30) *ταὐτά τε δὴ συμβαίνει ἄτοπα, καὶ τὸ ἐναντίον στοιχεῖον . . . τὸ κακὸν αὐτό.*

Λ 10, 1075 a34

ἔτι ἅπαντα τοῦ φαύλου μεθέξει ἔξω τοῦ ἑνός· τὸ γὰρ κακὸν αὐτὸ θάτερον τῶν στοιχείων.

Die Darstellung der abwegigen Konsequenzen des Dualismus, wie ihn die Akademiker vertraten, ist in *Λ* wirkungsvoll als Abschluß des Vortrags verwendet worden, sie dient als Folie für den strengen Monarchismus der aristotelischen Lehre vom sich selbst denkenden Geiste. Dieses Stück des Buches *Λ* ist ein Mosaik von lauter einzelnen Sätzen und Gedanken aus *N* 1. Die viel differenzierteren Gedankengänge in *N* erscheinen zwar in *Λ* ein wenig popularisiert und vereinfacht, aber es wird doch überall sichtbar das Hauptargument des Buches *N* gegen die dualistische Prinzipienlehre: die *ἐναντία* müssen selbst wieder an einem Dritten als Substrat haften, wie es die aristotelische Lehre von der Form und der Privation, welche zum Übergang ineinander der Materie benötigen, erfordert. Das *tertium dabitur* wird in *Λ* kurzweg behauptet, in *N* begründet. Für uns, ruft Aristoteles triumphierend aus, löst sich dies Problem ohne Schwierigkeit, denn es gibt ein Drittes: das ist nicht die Materie, die die Trägerin der entgegengesetzten Zustände ist, sondern der absolute Geist, die von der Materie freie, daher keinem Werden und keinem Gegensatz verhaftete Form. Nicht der Materialismus ist die notwendige Folge der Leugnung des Dualismus, sondern die Alleinherrschaft des Geistes.

Fünftes Kapitel.

Die Urethik.

Der Angelpunkt für das Verständnis der aristotelischen Ethik ist das Problem des Verhältnisses der Nikomachischen und Eudemischen Ethik. Denn die sog. große Ethik kann hier außer Betracht bleiben. Sie ist nur ein Auszug aus den beiden anderen Werken, ihr Verfasser war ein Peripatetiker, der aus den größeren Darstellungen ein kurzgefaßtes Handbuch für die Vorlesung herstellen wollte. Von den beiden Hauptwerken hat praktisch stets die Nikomachische Ethik nahezu unumschränkt geherrscht, die Eudemische trat gegen sie ganz in den Hintergrund. Nur an schwierigen Stellen zieht man sie von jeher aushülfsweise zur Erklärung heran. Dieser Zustand ist natürlich nicht unbegründet, denn die Nikomachische Ethik übertrifft durch Lückenlosigkeit des Aufbaus, durch Klarheit des Stils und Reife des Gedankens die andere Schrift bedeutend. Schon im Altertum kommentierte man nur die Nikomachische Ethik und beachtete die Eudemische kaum, und leider liegt diese noch heute so gut wie brach. Allerdings hat die allerletzte Zeit einen erfreulichen Ansatz zum Besseren gebracht, aber es ist noch wenig davon zu merken, daß er zu wirken beginnt.

Zu der natürlichen Ungleichheit der beiden Schriften kam im letzten halben Jahrhundert die Unechterklärung der Eudemischen Ethik durch L. Spengel, den ausgezeichneten Aristoteliker und Wiedererwecker der antiken Rhetorik[1]). Er stellte in seiner berühmten Abhandlung, die alsbald allgemein durchdrang und im wesentlichen noch heute herrscht, die These auf, daß die Eudemische Ethik von dem Aristotelesschüler Eudemos von Rhodos nicht nur herausgegeben, sondern von ihm selbst verfaßt sei. Wenn auch die starken, durchgängigen Übereinstimmungen mit der Nikomachischen Ethik nur durch enge Anlehnung an die aristotelische Lehre und ihre schriftliche Formulierung in der

[1]) Abh. d. bayr. Akad. d. Wiss. Bd. III (1841) 534

Nikomachischen Fassung zu erklären seien, so verrate doch die andere Schrift durch ihre nicht unwesentlichen Abweichungen die Individualität des Eudemos. Vieles schien in der Nikomachischen Ethik so viel besser und das ganze Werk so viel reicher und reifer, daß man sich nicht denken konnte, was den Aristoteles zur Abfassung einer so viel weniger glücklichen Replik hätte veranlassen sollen. Die Verschlechterung hatte also der Schüler verschuldet; vor allem aber fand man die theologische Begründung der Moral in der Eudemischen Ethik nicht vereinbar mit dem Bild, das man sich von Aristoteles machte [1]). Tatsächlich liegen hier Unterschiede von der Nikomachischen Ethik vor, die der Erklärung bedürfen. Man glaubte sie mit der persönlichen Religiosität des Eudemos in Zusammenhang bringen zu müssen, von der man allerdings nichts anderes wußte, als daß er mutmaßlich der Verfasser einer Geschichte der Theologie war, die sich neben seine Geschichte der Mathematik und Astronomie stellt und kaum als ein Ausdruck lebendiger persönlicher Religion zu werten ist [2]). Wesentlich auf Grund der Zuschreibung der Eudemischen Ethik hat man sich die Vorstellung von dem 'frommen Eudemos' zurechtgemacht, die zu dem positivistischen Geist der nacharistotelischen Schule wenig passen will [3]). Die Eudemische Ethik trägt jedenfalls in den beiden jetzt gangbaren deutschen Ausgaben von Fritzsche (1851) und Susemihl (1884) den Titel *Eudemi Rhodii Ethica,* auch die englischen, hochverdienstlichen Kommentare zur Nikomachischen Ethik von Grant, Stewart und Burnet sowie die deutsche Textausgabe von Apelt sehen die andere Ethik als ein Werk des Eudemos an.

Die Überlieferung selbst bietet zu dieser Annahme keinen Grund. Zwar hat das Problem der drei Bücher, die der Eudemischen mit der Nikomachischen Ethik gemeinsam sind, schon

[1]) Zeller, Phil. d. Griech. Bd. II 2[3] 874. A. Grant, The ethics of Aristotle Bd. I 23ff.

[2]) Zeller a. O. 870 A. 1. Wenn Eudemos in diesem Werk über die Kosmogonien des Orpheus, Homer, Hesiod, Akusilaos, Pherekydes und Epimenides, über zoroastrische und andere orientalische Theologien handelte, so erhielt er den Anstoß dazu durch das, was Aristoteles im I. Buch *Περὶ φιλοσοφίας* darüber mitgeteilt hatte.

[3]) Vgl. über den 'frommen Eudemos' C. Piat, Aristoteles, autorisierte deutsche Ausgabe von Emil Prinz zu Oettingen-Spielberg (Berlin 1907) 394. Für einen Peripatetiker auffallend religiös findet ihn Gercke (in Einl. i. d. kl. Alt. II[3] 407).

im Altertum die Hypothese erzeugt, die drei Bücher stammten von Eudemos und seien aus seiner Ethik in die Nikomachische nachträglich übernommen worden, um eine dort vorhandene Lücke auszufüllen [1]). Aber die entgegengesetzte Ansicht war die gewöhnliche, denn in den Handschriften der Eudemischen Ethik fehlen die drei Bücher bekanntlich. Dies war bereits in alexandrinischer Zeit so, denn das Verzeichnis der in Alexandrien zur Zeit des Kallimachosschülers Hermippos bekannten und wohl auch vorhandenen Bücher des Aristoteles kennt nur eine Fünfbücherethik, offenbar die Eudemische Ethik ohne die drei aus der Nikomachischen später übernommenen Bücher [2]). Zwei der überlieferten Hypothesen, die die doppelte Fassung der Ethik und ihre Titel erklären sollten, verraten schon durch ihre Unkenntnis ihren späten Ursprung. So Ciceros Ansicht, die Nikomachische Ethik könne sehr wohl von Nikomachos stammen, die freilich unausweichlich wäre, wenn die Eudemische von Eudemos herrührte [3]). Sie ist aber eine bloße Kombination, wie seine fadenscheinige Begründung zeigt: warum sollte nicht der Sohn eines bedeutenden Vaters ausnahmsweise einmal ein tüchtiger Mann geworden sein? Gleich laienhaft und spät ist die Deutung der beiden Titel als Ethik an Nikomachos und Eudemos. Die Zeit des Aristoteles kennt keine Widmung von Lehrschriften, wie die Fälschung der Rhetorik an Alexander zeigt, die unter dem Namen des Aristoteles geht und der ein naiv-ungeschichtlicher Kopf in völliger Verkennung der literarischen Gepflogenheiten des 4. Jahrh. eine Vorrede nebst Widmung vorgesetzt hat. Abgesehen davon, daß in den beiden Ethiken eine Widmung ja gar nicht vorhanden ist und es sich überhaupt nicht um literarisch veröffentlichte Werke handelt, sondern um Vorlesungsschriften.

[1]) Aspasius comm. in Arist. eth. Nic. p. 151, 24 und 161, 9 Heylbut

[2]) Das scheint mir die Anführung *ἠθικῶν* $\bar{\alpha}\ \bar{\beta}\ \bar{\gamma}\ \bar{\delta}\ \bar{\varepsilon}$ in der auf Hermipp zurückgehenden Diogenesliste zu beweisen, trotz neuerdings erhobenen Bedenken. Daß die Liste des Hesychios 10 Bücher anführt, ist kein Widerspruch, auch wenn beide Listen aus Hermipps Katalog hervorgegangen sind. Es handelt sich bei Hesych offenbar um die Nikomachische Ethik, sei es, daß diese schon bei Hermippos neben der Eudemischen genannt war oder später statt der 5 Bücher 10 verbessert worden ist. Die Fünfzahl der Bücher in den Handschriften der Eudemischen Ethik bestätigt die Angabe des Diogenes.

[3]) Vgl. die Zeugnisse über diese und die folgende Hypothese in der Ausgabe der Eudemischen Ethik von Susemihl proll. XVIIIff. und bei P. Von der Mühll, De Ar. eth. Eudem. auctoritate (Diss. Gött. 1909) 25ff.

Die allgemeine Ansicht des früheren Altertums scheint denn auch nur an eine doppelte Ausgabe unveröffentlichter aristotelischer Vorlesungsschriften durch Nikomachos und Eudemos zu denken. Nichts steht der Annahme im Wege, daß Aristoteles verschiedene Fassungen der Vorlesung über Ethik hinterlassen hat, wie wir es bei der Metaphysik festgestellt haben. Von vornherein ist es auch hier wahrscheinlich, daß die nur fragmentarisch erhaltene Fassung die ältere von beiden ist. Die Entscheidung darüber muß sich in erster Linie aus der inneren Logik ergeben, womit sich die Eudemische Ethik der problemgeschichtlichen Entwicklung einordnet. Den Anfang einer solchen Betrachtung hat die scharfsinnige und vorsichtige Arbeit von E. Kapp gebracht, die weitaus das Beste ist, was in den letzten Jahren über die Eudemische Ethik und ihre philosophische Stellung geschrieben worden ist[1]). Durch erneute Vergleichung der Ethiken kommt sie zu dem Ergebnis, die Eudemische Ethik dem Aristoteles zurückzugeben und sie als die frühere anzusehen. Dasselbe Ergebnis hatte einige Jahre vorher P. Von der Mühll gewonnen, der von den der Eudemischen Ethik eigentümlichen Beziehungen zur Politik und zu einigen anderen Schriften ausging[2]).

Ich selbst bin zu meinen Ergebnissen, die mit denen meiner beiden Vorgänger teils übereinstimmen teils über sie hinausgehen, auf einem anderen Wege gelangt, noch ohne von ihren Beob-

---

[1]) E. Kapp, Das Verhältnis der eudemischen zur nikomachischen Ethik (Diss. Freiburg 1912).

[2]) Von der Mühll a. O. Das Verdienst dieser sehr belesenen Arbeit liegt besonders in der energischen Verfolgung der schon von Bendixen (Philologus Bd. X [1856] 575ff.) aufgezeigten Berührungen zwischen der Politik und der Eudemischen Ethik, die noch um weitere ähnliche Beobachtungen vermehrt werden. Wir kommen auf diese Frage in dem Kapitel über die Politik zurück, wo sie wichtig wird. Als Grundlage für die Untersuchung der Eudemischen Ethik möchte ich sie zunächst nicht benutzen, da diese Übereinstimmungen für sich allein vielleicht noch nicht zu einem vollen Beweis ausreichen, wenn es auch den Verteidigern der Verfasserschaft des Eudemos schwer fallen dürfte, die durch Von der Mühll nachgewiesene Arbeitsweise des Verfassers befriedigend zu erklären. Eine Anzahl philosophischer Ungenauigkeiten, die Von der Mühll der Eudemischen Ethik nachweisen will und mit der Annahme erklärt, das Ganze sei eine nicht sehr sorgfältige Nachschrift des Eudemos nach Vorträgen des Aristoteles, hat Kapp a. O. 8ff. durch scharfsinnige Interpretation aufgeklärt. Die Frage, ob Nachschrift des Eudemos oder aristotelische Urschrift, bleibt also zunächst offen.

achtungen etwas zu wissen. Ich werde ihn vorlegen, weil ich sehe, daß ihre Anschauung von der frühen Entstehung und der Echtheit der Eudemischen Ethik nicht recht durchgedrungen ist, denn ich hoffe die Sache endgültig klarstellen zu können. Es war ein Nachteil der bisherigen Untersuchungen, daß sie nicht im Zusammenhang der Gesamtentwicklung des Aristoteles wurzelten. Vor allem ließ die Beschränkung des Vergleichs auf die beiden großen Ethiken Spielraum für mancherlei Einwände, da es der Untersuchung an einem zeitlich bestimmbaren festen Ausgangspunkt fehlte. Ein solches unverrückbares Kriterium bietet sich uns in der früharistotelischen Ethik, die bisher nicht ernstlich in Betracht gezogen worden ist. Auf Grund der Fragmente des Protreptikos einschließlich des neu hinzugewonnenen Materials ist es möglich, ein Bild von der Entwicklung der aristotelischen Ethik in drei deutlich unterschiedenen Stadien zu zeichnen: der spätplatonischen Periode im Protreptikos, der reformplatonischen in der Eudemischen Ethik und der spätaristotelischen in der Nikomachischen Ethik. Die Untersuchung spitzt sich für uns vor allem zu der Frage zu, welche von den beiden größeren Schriften als die unmittelbar aus der Problemlage des Protreptikos hervorgewachsene Form der aristotelischen Ethik anzusehen ist und ob ein kontinuierlicher Fortschritt überhaupt nachgewiesen werden kann.

1. Problemgeschichtliches Verhältnis der Eudemischen Ethik zum Protreptikos.

Die Nikomachische Ethik beginnt die Untersuchung der Frage nach dem Lebensziel des Menschen mit einer großlinigen Skizze des Systems der Zwecke. Sie weist dem Problem damit sogleich seine Stelle im Gesamtzusammenhang der aristotelischen Teleologie an und deutet auf den Weg hin, der im folgenden eingeschlagen wird. Viel weniger systematisch, aber lebhafter und persönlicher leitet die Eudemische Ethik im Anfang des ersten Buches die gleiche Untersuchung ein. Am Propylaion des Tempels der Leto auf Delos, beginnt der Vortragende, stehen die Verse geschrieben:

κάλλιστον τὸ δικαιότατον, λῷστον δ' ὑγιαίνειν,
πάντων ἥδιστον δ' οὗ τις ἐρᾷ τὸ τυχεῖν.

Dieser apodiktischen Äußerung volkstümlichen griechischen Lebensgefühls stellt er temperamentvoll seine These entgegen:

'Wir aber wollen das dem Verfasser der Verse nicht zugeben. Denn das sittlich Höchste (*κάλλιστον*) und das größte Gut (*ἄριστον*) ist die Eudämonie und sie ist auch die höchste Lust (*ἥδιστον*).' Damit wird die Frage der Eudämonie an die Spitze der Ethik gesetzt. Mit ihr beschäftigt sich das ganze erste Buch. Ihre Verbindung mit der Ethik ist traditionell seit Sokrates und Platon. Auch die Nikomachische Ethik behält diese Frage als Ausgangs- und Endpunkt bei. Sie ist aber viel moderner, wenn sie im ersten Kapitel vor die Erörterung des Eudämoniebegriffs ein Proömium setzt, das aus dem allgemeinen System der Zwecke den formalen Begriff eines denknotwendigen höchsten Zwecks ableitet, nach dem alle Menschen streben. Erst zu Beginn des folgenden Kapitels wird er der Eudämonie gleichgesetzt.

Der zweite Punkt, den Aristoteles vor Eintritt in die Erörterung über die Eudämonie in der Nikomachischen Ethik behandelt, ist die Frage der Methode. Die Untersuchungen über den Protreptikos haben erwiesen, daß Aristoteles in der Nikomachischen Ethik auf einem methodischen Standpunkt angelangt ist, der dem seiner Frühzeit diametral entgegengesetzt ist. In scharfer Formulierung spricht er ihn sogleich im Proömium aus[1]). Auch hierin zeigt die Eudemische Ethik nicht die gleiche Entschiedenheit. Die Reflexion über die Besonderheit der ethischen Methode fehlt in ihr. Statt dessen äußert sich der Verfasser über den Unterschied philosophischer und nichtphilosophischer Betrachtung der ethisch-politischen Fragen, ein Punkt, der schon im Protreptikos eingehend untersucht war[2]). Dort wurde der

[1]) Über den Gegensatz der Methode im Protreptikos und in der Nikomachischen Ethik vgl. p. 86ff. Die Bezeichnung des in der Nikomachischen Ethik vor den Anfang der Eudemischen Ethik (= Eth. Nic. *A* 2) vorgebauten Stückes als Proömium stammt von Aristoteles selbst: *καὶ περὶ μὲν ἀκροατοῦ καὶ πῶς ἀποδεκτέον καὶ τί προτιθέμεθα, πεφροιμιάσθω τοσαῦτα.* Dann nimmt er mit fast denselben Worten wie zu Beginn des 1. Kapitels den Gedanken des höchsten Ziels, nach dem alle streben, wieder auf und bestimmt es wie die Eudemische Ethik als die Eudämonie. In der Nikomachischen Ethik ist also mit voller Absicht die Betonung des methodischen Gegensatzes zu Platon und der eignen früheren Art vor den Anfang der eigentlichen Untersuchung gestellt.

[2]) Daß Eth. Eud. *A* 6 gegen die Akademie und Platon gerichtet sei, vermutet schon Von der Mühll a. O. 21, Kapp bezweifelt es. Die Wahrheit ist, daß Aristoteles hier dié auf platonischem Boden stehenden methodischen Auslassungen seines eignen Protreptikos (Jambl. Protr. c. X) teils berichtigt, teils abweist, vgl. p. 86ff.

Empirie die rationale Erkenntnis der reinen Normen und die Dialektik als die allein philosophische Methode schroff gegenübergestellt. Die Eudemische Ethik setzt dieser Ansicht nicht wie die Nikomachische die strikte Ablehnung der Forderung exakter geometrischer Behandlung entgegen, sie deckt vielmehr den Gegensatz zu, den die Nikomachische Fassung absichtlich scharf beleuchtet: man müsse zwar die Überzeugungskraft der Gründe aus logisch-allgemeinen Erwägungen (*λόγοι*) schöpfen, sich aber dabei auf die Erfahrungstatsachen (*φαινόμενα*) stützen und sich von ihnen leiten lassen. Außerdem sei es erforderlich, die philosophische Norm mit den herrschenden sittlichen Anschauungen der Menschen in Einklang zu bringen, indem man durch begriffliche Bearbeitung den ihnen zugrunde liegenden Wahrheitsgehalt herausstelle. Hier ist an die Stelle der aus der Seele selbst schöpfenden Ideenerkenntnis des Protreptikos die begriffliche Analyse der Erfahrung getreten, wenn auch betont wird, daß die Erfahrung an sich 'verworren' ist und nur der Logos zur klaren Einsicht in die Gründe der Dinge führt. Der Gegensatz philosophisch und nichtphilosophisch fällt hier nicht mehr zusammen mit normativ-logischer und empirischer Betrachtung, sondern ist gleichbedeutend mit einer zweifachen Art von Empirie: einer niedrigen, die nur Tatsachen feststellt, und einer höheren, die nach den Gründen der Tatsachen fragt. Die Beeinflussung der Eudemischen Auslassung durch den Protreptikos zeigt sich ferner in der Stellungnahme zu der Forderung, der Politiker brauche theoretische Erkenntnis der ethischen Norm. Es klingt fast wie Verteidigung einer schon halb preisgegebenen Position, wenn die Eudemische Ethik sagt, auch für den Politiker sei ein Wissen wie das oben beschriebene 'nicht überflüssig', da er Einblick in die Gründe der ethisch-politischen Tatsachen haben müsse. Anderseits wehrt sie sich gegen die Philosophen, die die vorliegende Disziplin mit weit hergeholten, abstrakten Erörterungen belasten (wo an die Ideen- und Idealzahlenlehre gedacht ist) und erklärt deren Umständlichkeit für Verkennung oder Wichtigtuerei (*ἀλαζονεία*). Zwischen der Eudemischen Ethik und dem Protreptikos liegt eben die Preisgabe der Ideenlehre und die Lostrennung der Metaphysik von der Ethik. Das 8. Kapitel des ersten Buchs enthält die Widerlegung der Idee des Guten, die sich auch im ersten Buch der Nikomachischen Ethik findet. Aber

während dort die Ankündigung der methodischen Umwälzung, die die Folge dieses Schrittes war, mit aggressiver Schärfe vorangestellt wird, sucht die Eudemische Ethik mehr zu zeigen, daß auch nach der Kritik der Ideen und der früheren Methode sehr wesentliche Stücke des Protreptikos in Geltung bleiben.

Die Formulierung der Probleme des ersten Buchs der Eudemischen Ethik zeigt sich denn auch bei näherem Zusehen durchweg in auffallendem Maße vom Protreptikos und mittelbar von der bei Platon üblichen Denkform bestimmt. Es gehört schon für Platon zu dem festen Bestand der Arete-Lehre und speziell zu der einleitenden Fragestellung, ob die 'Tugend' von Natur im Menschen vorhanden sei oder auf Übung, Erkenntnis, göttlicher Gabe oder Zufall beruhe. Da nun die Frage nach Wesen und Wert der Tugend, wie wir sahen, derjenigen nach der wahren Glückseligkeit untergeordnet zu werden pflegte, so faßt die Eudemische Ethik beide Probleme am Anfang der Untersuchung über die Eudämonie zu der Frage zusammen: ob die Eudämonie durch Naturanlage oder durch Einsicht oder durch Übung usw. entstehe. Die Antwort ist uns schon aus dem Protreptikos geläufig: gleichviel, ob sie auf einer von diesen Ursachen oder mehreren oder auf ihnen allen beruht, sind sich die Menschen im wesentlichen darüber einig, daß sich die Eudämonie (die hier plötzlich dem *εὖ ζῆν* gleichgesetzt wird) auf drei Faktoren aufbaut, deren Bedeutung für das zu erreichende Ziel freilich verschieden beurteilt wird: *φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή*. Die Menschen erblicken das glückliche und vollkommene Leben teils in einem dieser drei Faktoren, teils in ihrer richtigen Mischung. So Platon im Philebos in der Mischung von *φρόνησις* und *ἡδονή*, der aristotelische Protreptikos in der Vereinigung aller drei Kräfte[1]). Von der Entscheidung dieser Frage hängt das Lebensziel (*σκοπὸς τοῦ καλῶς ζῆν*) ab, das die Ethik aufzurichten habe. Die Frage nach der Eudämonie führt in jedem Fall auf diejenige nach dem besten Leben (*περὶ βίου τοῦ κρατίστου καὶ ζωῆς τῆς ἀρίστης*). Von einem *μακαρίως ζῆν* zu reden, sei vielleicht weniger zu empfehlen als vom *εὖ καὶ καλῶς ζῆν*, da man an dem ersteren Ausdruck Anstoß nehmen könne. Auch diese Korrektur zeigt, daß die Eudemische Ethik sich hier durchweg an den Protreptikos anlehnt,

[1]) Plat. Phil. 22 A. Jambl. Protr. p. 41, 11 und 59, 26 Pist.

der noch kühn vom Göttlichen (*μακάριον*) im Menschen redete und aufforderte, nur ihm zu leben[1]).

Auf den Protreptikos gründet sich auch das folgende vierte Kapitel, das den Vergleich der Lebensformen (*βίοι*) enthält. Aus den drei genannten Grundkräften, die die Quelle aller menschlichen Werte bilden, dem erkennenden Geist, dem sittlichen Charakter und der Lustempfindung, werden wie in dem Jugendwerk drei typische Lebensformen abgeleitet: das auf die Wissenschaft gegründete Leben hat seine Wurzel in der *φρόνησις*, das tätige politische Leben in der *ἀρετή*, das Genußleben in der *ἡδονή*[2]). Auch das Beispiel des Anaxagoras, der auf die Frage: wer ist der Glücklichste? erwiderte 'keiner von denen, die du dafür hältst, er würde dir im Gegenteil recht merkwürdig vorkommen', stammt aus dem Protreptikos, wie es scheint. Denn daß Anaxagoras selbst nicht Reichtum oder Schönheit für das Glück des Menschen gehalten habe, sondern vielleicht ein gerechtes, reines und leidloses Leben, das teilhat an göttlicher Schau (*τινὸς θεωρίας κοινωνοῦντα θείας*), entspricht genau zwei Stellen des Protreptikos, wo derselbe Philosoph die Schau des Weltalls als das wahre Ziel des Menschenlebens bezeichnete und vermöge des *νοῦς* dem sterblichen Äon an der Gottheit Anteil gab[3]). Bei der Ableitung der drei *βίοι* zeigt sich wieder wie bei den Äußerungen über die in der Ethik zu befolgende Methode, daß die Eudemische Ethik der Gedankenform des Protreptikos näher steht als die Nikomachische. Diese kennt zwar ebenfalls mehrere *βίοι*, die sich gegenseitig den Preis der Eudämonie streitig machen, und nennt sie in demselben Zusammenhang[4]). Aber sie erwähnt sie nur flüchtig wie einen feststehenden Topos, während die andere Ethik gerade auf ihre systematische Ableitung aus den drei Begriffen *φρόνησις*, *ἀρετή*, *ἡδονή* großes Gewicht legt. Diese Ableitung zeigt, wo die Lehre von den drei *βίοι* ihren Ursprung hat: sie wächst aus der spätplatonischen Ethik hervor.

[1]) Die Unterscheidung des *ζῆν* und *εὖ* (*τελέως, ἀληθῶς, καλῶς*) *ζῆν* wird im Protreptikos eingehend entwickelt bei Jambl. Protr. c. XI, vgl. besonders p. 46,25; 58,1; 9; 60,9. Das *μακάριον* und *μακαρίως ζῆν* Eth. Eud. *A* 1, 1214 ^{a}30; 3, 1215 ^{a}10 vgl. Jambl. p. 48,9.

[2]) Eth. Eud. *A* 4, 1215 ^{a}26—^{b}6

[3]) Eth. Eud. *A* 4, 1215 ^{b}6—14 vgl. Jambl. Protr. p. 51,11—15; 48,13—18.

[4]) Eth. Nic. *A* 2, 1095 ^{b}17

Der Philebos beginnt mit der Frage nach dem höchsten menschlichen Gut und läßt die beiden *βίοι* der *φρόνησις* und *ἡδονή* sich um diesen Rang streiten[1]). Im Protreptikos ist die *ἀρετή* zu diesen beiden hinzugetreten, und das beste Leben besteht dort in der richtigen Mischung der drei. An diesem Punkte der Entwicklung setzt die Eudemische Ethik ein.

Daß die Nikomachische Ethik zwar die *βίοι* beibehält, aber deren Ableitung aus der Dreiteilung *φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή* beseitigt, hat seinen tieferen Grund in der veränderten Stellung, die Aristoteles dort gegenüber der *φρόνησις* einnimmt[2]). Wir können uns hierüber kurz fassen, da wir bereits anläßlich des Protreptikos den Gegensatz seines und des platonischen *φρόνησις*-Begriffs zu dem der Nikomachischen Ethik erörtert haben. In der Fassung dieses Begriffs kommt die verschiedene Antwort zum Ausdruck, die Platon und Aristoteles auf die Frage nach der Begründung und dem letzten Maßstab der Sittlichkeit geben. Im Protreptikos hatte die *φρόνησις* noch den vollen platonischen Sinn des das ewige Sein und damit zugleich den höchsten Wert theoretisch erkennenden *νοῦς*. Der Philosoph allein lebt das Leben der *φρόνησις*. Die Nikomachische Ethik macht die richtige sittliche Einsicht nicht mehr von der Erkenntnis des Transzendenten abhängig, sie sucht nach einer 'natürlichen' Begründung in dem praktischen Bewußtsein des Menschen und im sittlichen Ethos. Aristoteles hat daher im I. Buch der Nikomachischen Ethik die *φρόνησις* mitsamt der Dreiteilung des Protreptikos folgerichtig gestrichen. Die Eudemische Ethik hat sie nicht nur, wie gezeigt

---

[1]) Plat. Phil. 20 E

[2]) Eine Ableitung der drei *βίοι* aus den drei *ἀγαθά* findet sich Eth. Nic. *A* 2, 1095 b14 nicht mehr. Vielmehr soll umgekehrt aus den *βίοι* erkannt werden, was die Menschen als *ἀγαθόν* ansehen. Das ist beim *ἀπολαυστικὸς βίος* die *ἡδονή*, beim *πολιτικὸς βίος* die *τιμή* (nicht *ἀρετή*). Beim *θεωρητικὸς βίος* ist Aristoteles in Verlegenheit, er kann nicht die *φρόνησις* nennen und verweist daher auf die spätere Ausführung (1096 a4): *τρίτος δ' ἐστὶν ὁ θεωρητικός, ὑπὲρ οὗ τὴν ἐπίσκεψιν ἐν τοῖς ἑπομένοις ποιησόμεθα.* Dazu fügt er noch den *χρηματιστὴς βίος*, dessen Ziel *πλοῦτος* ist, tilgt also absichtlich jede Spur der alten Dreiteilung. Die neuen *βίοι* sind einfach psychologisch dem Leben abgelauscht, die alten drei *βίοι* hatten normative Bedeutung. Dasselbe Verfahren der Auslöschung beobachteten wir früher hinsichtlich der vier platonischen Tugenden des Protreptikos Eth. Nic. *K* 4, 1178 a24 (vgl. p. 74).

wurde, in dem früheren Sinne beibehalten, sondern entwickelt aus ihr Aufriß und Plan des ganzen ethischen Systems[1]).

Sie kündigt diesen folgendermaßen an: *περὶ δ' ἀρετῆς καὶ φρονήσεως* — beachtenswert ist die Reihenfolge, die der wirklichen Folge der Teile der Ethik entspricht — *πρῶτον θεωρήσωμεν, τήν τε φύσιν αὐτῶν ἑκατέρου τίς ἐστι καὶ πότερον μόρια ταῦτα τῆς ἀγαθῆς ζωῆς ἐστιν, ἢ αὐτὰ ἢ αἱ πράξεις αἱ ἀπ' αὐτῶν.* Von der *ἡδονή* will der Verfasser später handeln[2]). Da die mittleren Bücher der Eudemischen Ethik nicht vorhanden sind, müssen wir die Ausführung der hier angekündigten Absicht an der Nikomachischen Ethik prüfen. Sie hat denselben Aufbau beibehalten, obwohl die *φρόνησις* in ihr eine wesentlich andere Rolle spielt, als sie in der Eudemischen Ethik ihr zugedacht war. Die Bücher *B—E* umfassen den ersten Teil, *περὶ ἀρετῆς*. Daran schließt sich in *Z* die Lehre von der Vernunft und der Erkenntnis, die die Eudemische Ethik *περὶ φρονήσεως* überschreibt. In der Nikomachischen bedient Aristoteles sich nur noch der ebenfalls in der Eudemischen Ethik begegnenden Teilung in *ἠθικαὶ* und *διανοητικαὶ ἀρεταί* und setzt erstere gleich der Lehre *περὶ ἀρετῆς*, letztere gleich *περὶ φρονήσεως*. Die *φρόνησις* bildet aber selbst in der Nikomachischen Ethik noch den Hauptinhalt dieses Teils. Buch *H* handelt *περὶ ἡδονῆς*, dazu kommt noch die Behandlung dieser Frage in *K*. Im Schlußteil des *K* vollzieht Aristoteles die Synthese der drei *βίοι*. Die dazwischenstehenden Bücher über die Freundschaft (*Θ I*) sind zwar auch in der Eudemischen Ethik schon vorhanden, aber sie können ursprünglich nicht hier gestanden haben, wie die begriffliche Struktur der Ethik beweist, die sie durchbrechen und erweitern[3]). Nur aus der Eudemischen Ethik

[1]) Daß derselbe Gegensatz, den wir (82ff.) hinsichtlich der Bedeutung der *φρόνησις* zwischen Protreptikos und Nikomachischer Ethik nachwiesen, zwischen Eudemischer und Nikomachischer Ethik besteht, hat Greenwood, Aristotle Nicomachean Ethics Book VI (Cambridge 1909) bemerkt, an den Kapp a. O. 48 anknüpft.

[2]) Eth. Eud. *A* 5, 1216 a 37

[3]) Das Zusammenwachsen der *πραγματεῖαι* des Aristoteles aus einzelnen, in sich abgeschlossenen Untersuchungskomplexen (*λόγοι, μέθοδοι* usw.) habe ich in meiner Entstehungsgeschichte d. Metaph. 150ff. nachgewiesen. Damit soll nicht etwa gesagt sein, daß nicht ein durchgehender Gedanke einen größeren Gesamtkomplex solcher Einzeluntersuchungen durchdringe und daß diese auch gedanklich nur locker aneinandergereiht seien. Jene Erkenntnis kommt vor

können wir noch erkennen, wie der systematische Aufbau der aristotelischen Ethik aus der Dreiteilung im Protreptikos organisch hervorwächst in drei gesonderten Problemstämmen. Die Krone, zu der sie zusammenwachsen, ist die Eudämonielehre des Schlußbuchs, die von den drei Stützen gemeinsam getragen wird. In der Nikomachischen Ethik ist auf die Ableitung dieses Aufbaus in dem einleitenden Buch verzichtet und seine Herkunft bleibt verschleiert. Auch dies ist ein Beweis für die größere Ursprünglichkeit der Eudemischen Fassung.

Ziehen wir nun für die Verfasserfrage die Folgerung: daß Eudemos nach dem Tode des Meisters willkürlich zu einer Stufe der Entwicklung zurückgekehrt wäre, die dieser längst überwunden hatte, erscheint zumal im engen Verband der Schulgemeinschaft ausgeschlossen. Die Annahme, Eudemos sei der Verfasser der nach ihm benannten Ethik, muß auf Grund der gewonnenen Einsicht in die schrittweise Entwicklung des ethischen Problems als unhaltbar angesehen werden. Es ist ein in der Geschichte der griechischen Philosophie mehrfach wiederkehrender Fall, daß man aus biographischen und persönlichen Motiven zu erklären versucht hat, was in der inneren Konsequenz der Sache selbst seinen Grund hat. Die Entwicklungsreihe: Philebos, Protreptikos, Eudemische Ethik, Nikomachische Ethik, ist von unwiderleglicher geschichtlicher Logik. Es ist unmöglich, in ihr ein Glied mit dem andern zu vertauschen. Man konnte bisher über die Stellung der Eudemischen Ethik im Zweifel sein, aber da jetzt zwei Punkte der Bahn festliegen, die Aristoteles' Entwicklung durchlaufen hat, der Protreptikos und die Nikomachische Ethik, deren Echtheit niemand bezweifelt, ist es nicht mehr schwer zu erkennen, daß die Eudemische Ethik nicht auf der Verlängerung dieser Linie liegt, sondern zwischen ihre Endpunkte fällt. Sie ist die Urethik, wenn es erlaubt ist, mit diesem Wort die älteste Form der selbständigen aristotelischen Ethik, also aus der Zeit nach dem Bruch mit der platonischen Metaphysik zu bezeichnen.

Die Urethik entspricht in der Entwicklung der Sittenlehre des Aristoteles morphologisch der Stufe, die in der Entwicklung seines

---

allem dem Verständnis der Komposition der aristotelischen 'Werke' zugute und hilft uns, die Inkohärenzen und scheinbaren Entgleisungen in ihnen aus der Arbeits- und Lehrweise des Philosophen begreifen.

metaphysischen Denkens die Urmetaphysik einnimmt. Mit dieser stimmt sie überein in der nicht zu verkennenden Absicht, nach der Zersetzung der platonischen Hauptlehre einen wissenschaftlich haltbaren Ersatz zu schaffen, der zugleich auch dem religiösen Bedürfnis Genüge tat und in jeder Hinsicht an die Stelle der Ideenschau zu treten vermochte. Der Gegensatz gegen Platon mußte zurücktreten hinter dem Ziel, eine neue Form des Platonismus zu schaffen, die den Tatsachen der Erfahrung angepaßt, im übrigen aber so konservativ wie möglich war. Inhaltlich hängt die Urethik mit der Urmetaphysik zusammen durch die ausschließlich metaphysische Begründung der Sittlichkeit. Wie Aristoteles durch die Theologie während dieser Periode der Geburt seiner eignen Philosophie noch gewissermaßen leiblich mit Platons Metaphysik zusammenhing, so mit der platonischen Ethik durch die theonome Moral, die der Begriff der *φρόνησις* dort bezeichnet.

Die Eudemische Ethik versteht unter *φρόνησις* wie Platon und der Protreptikos die philosophische Geisteskraft, die in transszendenter Schau[1]) des höchsten wesenden Wertes, der Gottheit ansichtig wird und das Schauen zum Maßstab des Wollens und Handelns macht: sie ist noch gleichermaßen theoretische Erkenntnis des übersinnlichen Seins und praktische sittliche Einsicht. Anaxagoras gilt ihr noch wie im Protreptikos als ein Vorbild dieser *θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν*. Die *φρόνησις* ist noch das Lebenselement des Philosophen und des *θεωρητικὸς βίος*. Deshalb wird sie hier auch noch als *κυρία πασῶν ἐπιστημῶν* und

[1]) Über den Unterschied dieser *θεωρία* vom diskursiven, wissenschaftlichen Denken spricht Aristoteles Metaph. *Θ* 10. Es handelt sich nicht um Wahrheit im Sinne der empirischen Urteilsbildung, sondern um unmittelbare Anschauung, tastende Berührung (*θιγγάνειν*) des *νοητόν*, das der Gegenstand dieser Erkenntnis ist, vgl. den Protreptikos (Jambl. 58, 14), wo der *φρόνιμος* definiert ist als *θεωρῶν τὸ μάλιστα τῶν ὄντων γνώριμον*. Der Unterschied drückt sich auch darin aus, daß *φρόνησις* nach Eth. Eud. *Θ* 1, 1246 b 35 nicht *ἐπιστήμη* ist, die man zum Guten wie zum Schlechten anwenden kann, sondern eine *ἀρετή* des *νοῦς*, die die gesamte *ἕξις* umwandelt und in einem *γένος ἄλλο γνώσεως* besteht. *ἀρετὴ τοῦ νοῦ* ist sie auch im Protreptikos (Jambl. 41, 22 ff.). Damit steht es nicht im Widerspruch, wenn sie dort (43, 5 ff.) doch in einer *ἐπιστήμη* besteht. Dies ist eben jene 'andere Art des Wissens'.

τιμιωτάτη ἐπιστήμη betrachtet[1]), alles in deutlichem Gegensatz zur Nikomachischen Ethik.

Sie ist der Transformator, der die Erkenntnis des ewigen Gutes in die sittliche Intention des Willens umsetzt und auf den Einzelfall des praktischen Handelns anwendet[2]). In der Nikomachischen Ethik ist sie schlechthin die *ἕξις πρακτική* und kein Mensch handelt ohne sie. Die philosophische Gotteserkenntnis bildet dort keineswegs ihre innere Voraussetzung. Jene ist eine Quelle höherer Einsicht, die nur wenigen Sterblichen erschlossen ist, ohne daß darum die praktische Vernunft auf den kleinen Kreis der Philosophen beschränkt wäre. Aristoteles versucht also die Tatsache der nichtphilosophischen Sittlichkeit aus dem autonomen sittlichen Bewußtsein und seiner inneren Norm zu verstehen. Erst zum Schluß fügt er den *θεωρητικὸς βίος* diesem Bilde ein, ohne jedoch die ethische *ἀρετή* durchgehends von ihr abhängig zu machen[3]). In der Eudemischen Fassung ist er von diesem Entgegenkommen gegen das, was Platon bürgerliche Moral (*δημοσία ἀρετή*) nennt, weit entfernt. *φρόνησις* ist noch ganz exklusiv die Schau der göttlichen *ἀρχή* und ohne sie ist sittliches Tun nicht möglich, nur daß als Objekt des Schauens an die Stelle der platonischen Ideen der transzendente Gott der Urmetaphysik getreten ist, der eine Metamorphose der Idee des Guten ist. Wie der unbewegte Beweger in der Metaphysik, so ist Gott auch in der Eudemischen Ethik noch der Zentralgedanke: sittliches Tun ist für sie Streben zu Gott. Auch der Protreptikos kannte nur ein einziges Ziel des Lebens: die irdisch-sinnliche Welt lassen und aufbrechen zu Gott. 'Es gibt ein Prinzip, außerhalb dessen es kein weiteres Prinzip gibt' heißt es in der Urethik hinsichtlich

[1]) *φρόνησις* ist *θεωρία περὶ τὴν ἀλήθειαν* Eth. Eud. *A* 4, 1215 b2, Protr. bei Jambl. 42, 15—25, *κυρία πασῶν ἐπιστημῶν* Eth. Eud. *Θ* 1, 1246 b9, Jambl. 43, 2—7.

[2]) Eth. Eud. *Θ* 2, 1248 a29 *ἡ γὰρ ἀρετὴ τοῦ νοῦ ὄργανον.*

[3]) Eth. Nic. *K* 7 wird das Leben der *σοφία* und des *νοῦς* göttlich und übermenschlich genannt, *K* 8 wird diesem höchsten Ideal *ὁ κατὰ τὴν ἄλλην ἀρετὴν βίος* als zweiter Grad gegenübergestellt, der im eigentlichen Sinne menschlich ist. Von dieser nichtphilosophischen *ἀρετή* heißt es (1178 a16): *συνέζευκται δὲ καὶ ἡ φρόνησις τῇ τοῦ ἤθους ἀρετῇ καὶ αὕτη τῇ φρονήσει, εἴπερ αἱ μὲν τῆς φρονήσεως ἀρχαὶ κατὰ τὰς ἠθικάς εἰσιν ἀρετάς, τὸ δ' ὀρθὸν τῶν ἠθικῶν κατὰ τὴν φρόνησιν.* Die ethische Tugend ruht also in sich selbst und hat ihr Glück in sich selbst. Sie hat auch ihre besondere Vernunft.

der inneren Vorgänge in der Seele. 'Wie es im Universum Gott ist, der alles bewegt, so ist es auch in der Seele. Denn alles bewegt in gewisser Weise das Göttliche in uns (der *νοῦς*). Das Prinzip aber für die Vernunft ist nicht wieder Vernunft, sondern etwas, was höher ist als die Vernunft. Was könnte nun wohl höher sein als Wissen und Vernunft außer Gott?'[1]). Hier kehrt derselbe Gedanke wieder, den Aristoteles am Schlusse seiner Schrift über das Gebet ausgesprochen hatte (S. 163). Die ernstliche Beschäftigung der Eudemischen Ethik mit dem Enthusiasmus, die hohe Bewertung der Mantik, der Tyche und des Instinktmäßigen, soweit es auf göttlicher Inspiration und nicht auf Naturanlage beruht, kurz die Betonung des Irrationalen steht auf gleicher Stufe mit der Anschauung in *Περὶ φιλοσοφίας*, wo die irrationalen hellseherischen Kräfte der Seele als die eine der beiden Quellen des Gottesglaubens bezeichnet werden. Die Inspiration stellt Aristoteles in der Eudemischen Ethik höher als Vernunft und sittliche Einsicht, nicht weil sie irrational ist — aus dem Grunde hatte Platon echt sokratisch den Logos höher gestellt als den Enthusiasmus — sondern weil sie von Gott kommt. Der rationalistischen Sittlichkeit geht das Unfehlbare ab, sie ist nur ein Erzeugnis nüchterner Reflexion, während die Treffsicherheit des Inspirierten wie der Blitz ist: wie ein Blinder, der nicht mehr das sieht, was vor Augen ist, ein weit stärkeres Gedächtnis hat und innerlich alles klar vor sich sieht, so ist der Mann der göttlichen Eingebung blind und doch treffsicherer als die Sehenden. Es ist für das Verständnis des Aristoteles in seinen mittleren Jahren von unvergleichlichem Wert, daß wir diese Schilderung des Melancholikers und Inspirierten von ihm besitzen, die voll ist eigenen Erlebnisses[2]).

Wie in seiner Frühzeit drückt Aristoteles in der Eudemischen Ethik die unmittelbare Bedeutung der Gotteserkenntnis für das sittliche Tun noch durch den platonischen Begriff der absoluten Norm aus[3]). In der späteren Ethik tritt dieser ganz zurück, denn

[1]) Eth. Eud. Θ 2, 1248 a 23

[2]) Enthusiasmus Eth. Eud. Θ 2, 1248 a 30ff. Mantik a 35, 38, der Tyche ist das ganze Kapitel Θ 2 gewidmet. Aristoteles unterscheidet eine physische und eine metaphysische *εὐτυχία*. Mit *Περὶ φιλοσοφίας* frg. 10 berührt sich 1248 a 39.

[3]) Der platonische Begriff *ὅρος* = Norm, auch mit *κανών* verglichen oder umschrieben, wird im Protreptikos (Jambl. 54, 22—56, 2) eingehend entwickelt.

die innere Treffsicherheit (*εὐστοχία*) der sittlich durchgebildeten Persönlichkeit, die sich selbst zum Gesetz wird, ist kein scharf ins Auge zu fassendes punktuelles Ziel wie das höchste Gute, im Hinblick auf das die Eudemische Ethik zu leben befiehlt. Die Bezeichnung des sittlich richtigen Lebens als Nachahmung (*μίμησις*, *imitatio*) absoluter Normen finden wir im Protreptikos. In der Nikomachischen Ethik findet sich die bekannte Definition, das sittliche Handeln sei eine richtige Mitte, die 'normiert' wird durch die Einsicht und wie der *φρόνιμος* sie bestimmen würde. Über sie ist viel gestritten worden, da sie ziemlich abstrakt ist und man nicht sogleich sieht, worauf sie zielt[1]). Am Ende der Eudemischen Ethik finden wir nun eine längere Auseinandersetzung über die Norm, im Hinblick auf die der *σπουδαῖος* das sittlich Richtige erkennt und wählt. Wir können aus dieser Stelle entnehmen, wie das Verhältnis der theoretischen und praktischen Vernunft von Aristoteles ursprünglich gedacht war und was er unter dem *ὀρθὸς λόγος* versteht. Auch der Arzt befolgt in seinem Handeln, heißt es dort, eine Norm, im Hinblick auf die er beurteilt, was dem Körper gesund ist und was nicht. Man kann also sagen: gesund ist, was die medizinische Vernunft gebietet. Dies wäre freilich ebenso unbestimmt wie richtig. Der Begriff

Er ist grundlegend für die methodische und metaphysische Einstellung der spätplatonischen wie der früharistotelischen Ethik. Auch Eth. Eud. *B* 5, 1222 b7, *H* 9, 1241 b36, 1243 b29, *Θ* 3, 1249 a21, b1, 19, 22, 24 findet sich dieser absolute Normbegriff. Nach Aufhebung der Ideen, die bis dahin der *σκοπός* alles normativen Wertens und Strebens waren, übernimmt der Gottesbegriff diese Rolle. Auf ihn bezieht sich die Mehrzahl der angeführten Stellen. In der Nikomachischen Ethik hat das Wort *ὅρος* durchweg eine andere Bedeutung, und der Gottesbegriff wird nicht in das Normproblem hineingezogen.

[1]) Eth. Nic. *B* 4, 1107 a1 *ἔστιν ἄρα ἡ ἀρετὴ ἕξις προαιρετικὴ ἐν μεσότητι οὖσα τῇ πρὸς ἡμᾶς ὡρισμένῃ λόγῳ καὶ ὡς ἂν ὁ φρόνιμος ὁρίσειε.* Der Normgedanke taucht hier noch einmal auf. Die Formulierung ist der prägnanteste Ausdruck, den man für den Wandel in der Stellung des Aristoteles zum Normproblem finden kann. Es gibt eben keine allgemeine Norm mehr für ihn. *ἕξις κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον* ist ein Bestandteil, der in der Definition der *ἀρετή* bei allen Platonikern vorkam (vgl. *Z* 13, 1144 b21). Das ist zwar richtig, aber alles andere als deutlich, sagt Aristoteles *Z* 1, 1138 b25. Er hat deshalb Eth. Nic. *Z* den Anteil der *φρόνησις* an der *προαίρεσις* näher bestimmt. Ihre Funktion besteht hier nicht mehr in der Erkenntnis der allgemeinen Norm wie im Protreptikos, sondern in der Auffindung der richtigen Mittel zur Erreichung des vom sittlichen Willen bestimmten Zieles (*τέλος, σκοπός*) vgl. *Z* 13, 1144 a8, 20; 1145 a5.

der medizinischen Vernunft erhält einen Inhalt erst durch das objektive Prinzip, auf das er bezogen ist, die Gesundheit und ihr unveränderliches Gesetz. Die Medizin besteht also einerseits in der Erkenntnis der Gesundheit, anderseits in der Anwendung dieses Wissens auf den einzelnen Fall. Ebenso ist die sittliche Vernunft einesteils Erkenntnis eines objektiv seienden Wertes (*θεωρητικόν*), andernteils Anwendung dieser Erkenntnis auf das menschliche Tun, sittlicher Imperativ (*ἐπιτακτικόν*). Der absolute Wert aber oder das höchste Gute, das die Vernunft erkennt, ist Gott[1]). Er selbst ist nicht als Gesetzgeber und Befehlender, als Sollen oder Wille zu denken, sondern als in sich ruhendes höchstes Sein. Der Wille und das 'Befehlen' entsteht erst in der Vernunft (*φρόνησις*), indem sie sich der Anschauung dieses Seins hingibt. Deshalb ist die Wahl aller derjenigen Beschäftigungen und Handlungen und der Erwerb aller derjenigen Güter, die die Gotteserkenntnis befördern, höchste sittliche Pflicht; theoretische Philosophie ist der Weg zur sittlichen Bildung des Menschen. Sittlich schlecht und verwerflich dagegen ist alles, sei es Gut oder Tat, was den Menschen daran hindert, Gott zu dienen und ihn zu erkennen (*τὸν θεὸν θεραπεύειν καὶ θεωρεῖν*)[2]). Bekanntlich ist es noch heute eine gebräuchliche Definition der Religion: *deum colere et cognoscere*. Der Schluß der Eudemischen Ethik ist die klassische Urkunde der theonomen Sittlichkeit im Sinne des späteren Platon. Gott ist das Maß aller Dinge. Indem Aristoteles sie aus dem Zusammenbruch der Ideenlehre in die neue Ethik hinüberrettet, ist er sich bewußt, den bleibenden Kern der platonischen Sittlichkeit zu bewahren: den Gedanken der absoluten Norm und

[1]) Eth. Eud. *Θ* 3, 1249 a 21 bis Schluß. Auch hier polemisiert er gegen die Undeutlichkeit der akademischen Definition, die Norm sei *ὡς ὁ λόγος* (1249 b 3), wie Eth. Nic. *Z* 1, 1138 b 25. Das Problem hat ihn durch sein Leben begleitet. Aber die Lösung ist verschieden von der späteren Ethik. Der Vergleich der *φρόνησις* mit der *ἰατρική* war schon in der Akademie gebraucht worden. In der älteren Ethik modifiziert Aristoteles ihn durch die Unterscheidung der theoretischen und praktischen Medizin. Die *φρόνησις* erkennt die Norm (die Gesundheit, Gott) und wendet sie dann an. Eth. Nic. *Z* 13, 1144 a 4 nennt er ersteres *σοφία* und nur das zweite *φρόνησις*. Schon im Protr. frg. 52 (p. 61, 25 R.) steht: *ἔτι δὲ τίς ἡμῖν κανὼν ἢ τίς ὅρος ἀκριβέστερος τῶν ἀγαθῶν πλὴν ὁ φρόνιμος*; Aber dort ist die *φρόνησις* überhaupt noch undifferenziert und eine allgemeine *ἐπιστήμη*.

[2]) Eth. Eud. *Θ* 3, 1249 b 20

die metaphysische Transzendenz des Guten, der dem Platoniker zur Quelle eines neuen Gotteserlebnisses geworden war. Es war kein Irrtum, wenn man seit jeher Eudemos, den angeblichen Verfasser dieser Ethik, für einen frommen Mann gehalten hat. Mit dem Bilde, das man sich von Aristoteles machte, war das alles unvereinbar. Es ist die religiöse Inbrunst seines platonischen Jugendglaubens, die aus seiner ersten Vorlesung über Ethik weht. Neben dieser Ethik des reinen Gottesdienstes verblaßt die berühmte Schilderung des *βίος θεωρητικός* im X. Buch der Nikomachischen Ethik fast zu einem bloß objektiven Idealbild des der Wirklichkeitsforschung gewidmeten Gelehrtenlebens, das sich am Ende zur Intuition der höchsten Kraft aufschwingt, die die Sphären lenkt. Wohl klingen auch in diesem Bilde die früheren Töne wieder an, allein sie haben nicht mehr ganz ihre alte Kraft. Die Stärke der späteren Ethik liegt mehr in den Teilen, die die Analyse der positiven sittlichen Typen enthalten und in ihrer lebenssatten Humanität.

Mit der *θεωρία θεοῦ* hängt ursprünglich die Theorie der Freundschaft eng zusammen, die sich in der Nikomachischen Ethik zu einer allgemein-soziologischen Lehre von den mannigfaltigen Formen der menschlichen Beziehungen erweitert. Diese reichgegliederte Phänomenologie des Gemeinschaftslebens würde uns kaum noch den engen Zusammenhang der aristotelischen Freundschaftsphilosophie mit Platons Ideenlehre erkennen lassen, wenn wir nicht die ältere Ethik daneben hätten, die uns ein deutliches Bild der dem Aristoteles ursprünglich vorschwebenden Methode gibt. Die transzendente, allgemeine Idee des Guten ist hier durch idealisierende Typenbegriffe ersetzt, wie dies in der älteren aristotelischen Ethik und Politik allgemein geschieht. Diese Idealtypen sind erfahrungsimmanent, doch normativ, nicht bloß beschreibende Durchschnittsvorstellungen, die von der Erfahrungswirklichkeit abgezogen sind. Der wichtigste dieser normativen Typenbegriffe ist die *πρώτη φιλία*, aus der in der Eudemischen Ethik alle Arten der Freundschaft 'abgeleitet' werden. Sie ist unmittelbar aus dem in Platons Lysis entwickelten Begriff des *πρῶτον φίλον* hervorgegangen[1]). Aber während dieses

[1]) Plat. Lys. 219 C. Entwicklung des Ideals der *πρώτη φιλία* Eth. Eud. *H* 2, *ὁ πρῶτος φίλος H* 2, 1236 b 28.

den höchsten metaphysischen Wert (*αὐτὸ τὸ ἀγαθόν*) bezeichnet, gegen den alle irdischen *φιλούμενα* nichts als Schattenbilder sind, konstruiert Aristoteles in der *πρώτη φιλία* das Bild der Idealfreundschaft. In ihr ist der Kern des platonischen Gedankens beibehalten: die Verankerung der Freundschaft in dem sittlichen Prinzip des *ἀγαθόν*. Aber bei Aristoteles ist das Gute ein im Charakter des Menschen selbst sich entfaltender sittlich-konkreter Wert. Der überpersönliche Wertgrund der menschlichen Beziehung lenkt hier das Interesse nicht wie bei Platon von der Persönlichkeit des Freundes ab, sondern ist umgekehrt in ihr konzentriert und verleiblicht. Der aristotelische Gedanke ist also nicht bloß eine andere Form der Zurückführung aller menschlichen Gemeinschaftswerte auf das allgemeine Wertproblem, sondern er zielt auf die Begründung des selbständigen Wertes der sittlichen Persönlichkeit, letzten Endes überhaupt der menschlichen Sittlichkeit gegenüber dem kosmischen *ἀγαθόν*, das in der Gottesidee gegründet ist.

Die Ableitung der verschiedenen Arten der Freundschaft aus der *πρώτη φιλία* geschieht in der älteren Ethik mit Hülfe von lauter platonischen Begriffen. Dem Unterschied von Wollen (*βούλεσθαι*) und Begehren (*ἐπιθυμεῖν*) entspricht bei Platon der des absoluten Guten (*ἀγαθόν*) als des Zieles, dem der Wille von Natur zustrebt, und des Scheinguten (*φαινόμενον ἀγαθόν*), das das Ziel der Begierde ist. Von Platon stammt ferner die Unterscheidung des *ἀγαθόν* und *ἡδύ* und der Satz, daß das *ἀγαθόν ἁπλῶς* und *ἡδὺ ἁπλῶς* ein und dasselbe sind, daß also die Freundschaft des wahrhaft Guten zugleich angenehm ist. Auf den Nachweis, daß die *πρώτη φιλία* alle Kennzeichen, die jemals als für das Wesen der Freundschaft charakteristisch aufgestellt worden sind, auch die sich scheinbar einander ausschließenden in sich vereinige (ein mustergültiges Beispiel früharistotelischer Dialektik), verwendet die Eudemische Ethik den Hauptteil der Untersuchung. In der Nikomachischen Ethik ist der Ausdruck *πρώτη φιλία*, der deutlich an die Ideenlehre erinnerte und die Vorstellung einer rein deduktiven Methode erweckte, durch *τελεία φιλία* ersetzt[1]). Die platonisierende Lehre, daß die übrigen *εἴδη φιλίας* nicht gleichgeordnete Arten seien, sondern nur *per accidens* 'Freund-

[1]) Eth. Nic. Θ 4

schaft' genannt werden dürften, und ihre Ableitung aus dem Idealbegriff der vollkommenen Freundschaft wird zwar auch später beibehalten, aber wichtiger ist dem Aristoteles jetzt die psychologische und soziologische Analyse, die auch schon dem Umfang nach weitaus überwiegt. Wir werden später in der Politik eine ähnliche Entwicklung feststellen. Das Erfahrungsmaterial, das im Grunde eigenen Gesetzen unterliegt und immer mehr Selbstzweck wird, ist nachträglich in den Rahmen der platonisierenden Idealkonstruktion hineingebaut.

Ist das Gut-sein der Grund der wahrhaften Freundschaft, so erlangt das ethische Verhältnis des Ich zu sich selbst für sein Verhalten zu dem Nicht-Ich vorbildliche Bedeutung. Die Unterscheidung des geistigen Seelenteils von dem ihm untergebenen, aber für die Vernunft empfänglichen Teile gibt dem Aristoteles die Möglichkeit, das sittliche Verhältnis des Ich zu sich selbst unter dem Begriff der Selbstliebe (*φιλαυτία*) darzustellen, unter dem er nicht die Ichsucht versteht, die die volkstümliche Moral mit Recht für verwerflich hält, sondern die Wesens-Liebe des niederen Seelenteils, der geradezu als ein zweites Ich bezeichnet wird, zu dem höheren Selbst (*αὐτό*) des Menschen[1]). Der Protreptikos verstand unter dem Selbst nach Platons späterer Lehre den *νοῦς*, das 'Göttliche in uns'. Und welches nach Platon das richtige Verhältnis der vom Geiste beherrschten Seele zu sich selber ist, lehrt der Timaios (34 B), der den höchsten sichtbaren Gott *γνώριμον καὶ φίλον ἱκανῶς αὐτὸν αὑτῷ* nennt. So wird die Ichsucht des natürlichen Menschen aufgehoben und dem Willen zu dem wahren Selbst dienstbar gemacht. Die mit dieser Lehre verbundenen psychologischen Probleme sind für unser Bedürfnis nicht scharf genug formuliert, aber dieser Einwand trifft die ganze aristotelische *νοῦς*-Lehre, die eben das spekulative Erbteil des späten Platon ist. In der religiösen Atmosphäre der Eudemischen Ethik ist die Mystik der *φιλαυτία*, aus der Aristoteles die Merkmale der wahren Freundschaft ableitet[2]), unmittel-

[1]) Eth. Eud. *H* 6, Eth. Nic. *I* 4 und 8. Die Spekulation vertieft hier einen Satz der griechischen Volksweisheit, der sich öfter ausgesprochen findet Soph. O. C. 309 *τίς γὰρ ἐσθλὸς οὐχ αὑτῷ φίλος*; Eur. Med. 86, frg. 460, Men. monost. 407. Der *νοῦς* das Selbst des Menschen Jambl. Protr. 42,3; 42,14; Eth. Nic. *I* 8, 1168 b 35, *K* 7, 1178 a 2.

[2]) Eth. Eud. *H* 6, 1240 a 23

bar verständlich. Ruht doch auch ihr Gebot θεὸν θεωρεῖν καὶ θεραπεύειν auf der platonischen νοῦς-Lehre.

Das gewonnene Ergebnis bedarf natürlich der Bestätigung im Einzelnen durch vergleichende Interpretation der beiden Ethiken. Aber das kann hier nicht geleistet werden. Es ist zu hoffen, daß zunächst einmal die Philologie ihre Versäumnisse gegenüber der Eudemischen Ethik nachholt und einen brauchbaren Kommentar, vor allem aber einen wirklichen Text schafft, an dem es bisher gänzlich fehlt. Für unsern Zweck muß es genügen, wenn es gelungen ist zu zeigen, daß auch in der Entwicklung des ethischen Denkens des Aristoteles die Stufe, die in der Metaphysik durch das theologische Stadium bezeichnet ist, deutlich zu fassen und mit der Urmetaphysik eng verknüpft ist[1]).

2. Die Eudemische Ethik und das Problem der exoterischen Schriften.

Das problemgeschichtliche Ergebnis wird ergänzt und bestätigt durch die Beobachtung starker literarischer Abhängigkeit der Eudemischen Ethik von den frühen Schriften des Aristoteles. Besonders wichtig sind ihre Beziehungen zum Protreptikos, der auch in dieser Hinsicht völlig neues Licht auf die aristotelischen Probleme wirft. Es finden sich zwischen den aus Jamblichos neu gewonnenen Stücken des Protreptikos und der Eudemischen Ethik auf weiten Strecken merkwürdige Übereinstimmungen, die anscheinend noch nicht bemerkt worden sind und die ganz abgesehen von der problemgeschichtlichen Stellung der Eudemischen Ethik schon hinreichen, die bisher geltende Ansicht über die Verfasserschaft des Eudemos und über die späte Entstehung des Werkes zu widerlegen. Sie sind aber auch zur Charakteristik der Arbeitsweise des Aristoteles und für die Beurteilung des Verhältnisses seiner Lehrtätigkeit zu seiner literarischen Produktion von so entscheidender Wichtigkeit, daß sie hier ausführliche Besprechung fordern. Als erwünschter Nebengewinn wird sich uns die sichere Lösung eines scheinbar verzweifelten, aber immer

[1]) Das Urteil von J. Bernays, Dialoge d. Ar. 82: seine Theologie durchdringt seine Philosophie so wenig, wie sein Gott die Welt durchdringt, ist für die älteste und mittlere Periode des Aristoteles jetzt nicht mehr haltbar. Daß man auf Grund der Äußerungen aus der letzten Zeit des Philosophen zu dieser Ansicht gelangen konnte, ist immerhin beachtenswert.

wieder umstrittenen, weil für das Verständnis des Aristoteles grundlegenden Problems ergeben: der Frage der sog. exoterischen Schriften.

Wir gehen aus vom Anfang des zweiten Buches der Eudemischen Ethik, wo der Verfasser den Grund zu der Lehre von der *ἀρετή* legt und eine Ableitung ihres Begriffs gibt. Auf den Inhalt dieses Kernstücks der Ethik brauchen wir an dieser Stelle nicht näher einzugehen, es genüge ein kurzer Überblick über den Gedankengang. Wir nehmen jetzt, heißt es nach Abschluß der im ersten Buche enthaltenen Einleitung, einen neuen Ausgangspunkt der Untersuchung. Dieser besteht in der Einteilung aller Güter (*ἀγαθά*) in mehrere Klassen. Der Verfasser beruft sich alsdann für sie ausdrücklich auf die *ἐξωτερικοὶ λόγοι*, um sich eine genauere Begründung an dieser Stelle zu ersparen. Die im ersten Buch aufgezählten Klassen von Werten (*φρόνησις, ἀρετή, ἡδονή*) sind alle seelischer Natur (*ἐν ψυχῇ*), seien es nun dauernde innere Beschaffenheiten (*ἕξεις*) oder Vermögen (*δυνάμεις*) oder wirkende Kräfte (*ἐνέργειαι*) und Bewegungen (*κινήσεις*). Die gleiche Voraussetzung — nämlich daß es sich dabei um eine Beschaffenheit oder Disposition oder ein Vermögen seelischer Art handelt — gilt nun auch für die *ἀρετή*, fährt er fort, und soll deshalb der folgenden Begriffsentwicklung als Grundlage dienen.

Die Stelle ist schlecht überliefert, da die Einteilung der Güter nach dem Wortlaut der Handschriften *πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ † ψυχῇ* durch eine Lücke entstellt ist. In der Nikomachischen Ethik finden wir an der entsprechenden Stelle eine Dreiteilung der Güter: *νενεμημένων δὴ τῶν ἀγαθῶν τριχῇ, καὶ τῶν μὲν ἐκτὸς λεγομένων τῶν δὲ περὶ ψυχὴν καὶ σῶμα, τὰ περὶ ψυχὴν κυριώτατα λέγομεν καὶ μάλιστα ἀγαθά, τὰς δὲ πράξεις καὶ τὰς ἐνεργείας τὰς ψυχικὰς περὶ ψυχὴν τίθεμεν*[1]). Unmittelbar vorher heißt es in der Nikomachischen Ethik, es sei notwendig, nicht nur von den allgemeinen Prinzipien aus, sondern auch unter Verwertung der herrschenden Ansichten (*ἀλλὰ καὶ ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς*) über das Wesen der Eudämonie zur Klarheit zu kommen. Endlich findet sich auch in der Politik die gleiche Einteilung wieder: *νομίσαντας οὐκ ἱκανῶς πολλὰ λέγεσθαι καὶ τῶν ἐν τοῖς*

[1]) Eth. Nic. *A* 8, 1098 b12

ἐξωτερικοῖς λόγοις περὶ τῆς ἀρίστης ζωῆς καὶ νῦν χρηστέον αὐτοῖς· ὡς ἀληθῶς γὰρ πρός γε μίαν διαίρεσιν οὐδεὶς ἀμφισβητήσειεν ἂν ὡς οὐ τριῶν οὐσῶν μερίδων, τῶν τε ἐκτὸς καὶ τῶν ἐν σώματι καὶ τῶν ἐν τῇ ψυχῇ, πάντα ταῦτα κτλ.[1]). Auch hier wird die selbe Einteilung den exoterischen λόγοι entlehnt, und zwar nicht nur die Einteilung als solche, sondern auch die an sie anknüpfende Untersuchung des besten Lebens. Spricht doch die Stelle der Politik ausdrücklich von den exoterischen λόγοι περὶ ἀρίστης ζωῆς, deren Grundgedanken man in die vorliegende Erörterung aufnehmen müsse.

Zeller, der den Eudemos für den Verfasser der Ethik hielt, suchte die Berufung auf die exoterischen λόγοι so zu erklären, daß Eudemos zwar lediglich die Stelle der Nikomachischen Ethik wiedergebe, wo es heißt, man müsse von den herrschenden Meinungen über die Eudämonie (ἐκ τῶν λεγομένων περὶ αὐτῆς) ausgehen. Er habe diese vage Bezeichnung aber durch den Ausdruck καθάπερ διαιρούμεθα ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ersetzt, den er der Politikstelle nachgebildet habe[2]). Wie Eudemos aber dazu kommen sollte, in der ersten Person (διαιρούμεθα) von einer Schrift des Aristoteles zu sprechen, bleibt bei dieser Auffassung unklar.

Wir erkennen jetzt, was man damals nicht sehen konnte, daß eine Lösung der Frage der exoterischen λόγοι unter der Voraussetzung, daß Eudemos der Verfasser der Eudemischen Ethik sei, überhaupt nicht möglich war. Denn entweder folgte man wie Bernays dem gesunden philologischen Instinkt und Stilgefühl und verstand unter jenen λόγοι wirkliche Schriften des Aristoteles: dann geriet man mit dem Zitat der exoterischen λόγοι in der Eudemischen Ethik in unlösbaren Widerspruch[3]). Oder man ging von eben dieser Stelle des Eudem aus und konstruierte mit unbekümmerter Folgerichtigkeit eine möglichst nichtssagende Bedeutung von 'exoterisch', die weniger eine Erklärung als eine Ausflucht aus dem Dilemma war und sich über alle Forderungen

[1]) Pol. *H* 1, 1323 a 21

[2]) Hermes Bd. XV 554

[3]) J. Bernays hat seltsamerweise, soviel ich sehe, gerade die Stelle Eth. Eud. *B* 1 nicht berücksichtigt, obgleich er alle Stellen des Aristoteles systematisch bespricht, wo die ἐξωτερικοὶ λόγοι erwähnt werden. Von ihr aus war sein ganzes Gebäude nach damaligen Voraussetzungen umzustürzen.

philologischer Interpretation gewaltsam hinwegsetzte[1]). Nachdem die Eudemische Ethik dem Aristoteles zurückgegeben ist, steht der Bernaysschen Vermutung nichts mehr im Wege, daß die exoterischen *λόγοι* bestimmte Schriften und zwar die literarischen Werke des Aristoteles waren. Ihre Bestätigung empfängt sie durch das neue Material, ohne das sie eine bloße Hypothese bliebe, nur daß es sich im vorliegenden Fall nicht um einen Dialog handelt, wie Bernays annahm, sondern um den Protreptikos.

Protr. 52, 12

ὥστε τὰ μὲν ἄλλα (scil. *τὰ ἐκτός*) *δεῖ πράττειν ἕνεκα τῶν ἐν αὐτῷ γιγνομένων ἀγαθῶν, τούτων δὲ αὐτῶν τὰ μὲν ἐν τῷ σώματι τῶν ἐν ψυχῇ, τὴν δὲ ἀρετὴν τῆς φρονήσεως· τοῦτο γάρ ἐστιν ἀκρότατον* (folgt Definition der *ἀγαθά*).

Eth. Eud. *B* 1, 1218 b32

πάντα δὴ τὰ ἀγαθὰ ἢ ἐκτὸς ἢ ⟨ἐν σώματι ἢ ἐν⟩ ψυχῇ, καὶ τούτων αἱρετώτερα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ, καθάπερ διαιρούμεθα καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις.

Protr. 59, 26

οὐκοῦν τὴν εὐδαιμονίαν τιθέμεθα ἤτοι φρόνησιν εἶναι καί τινα σοφίαν ἢ τὴν ἀρετὴν ἢ τὸ μάλιστα χαίρειν ἢ πάντα ταῦτα (folgt nähere Ausführung).

φρόνησις γὰρ καὶ ἀρετὴ καὶ ἡδονὴ ἐν ψυχῇ, ὧν ἢ ἕνια ἢ πάντα τέλος εἶναι δοκεῖ πᾶσιν.

Protr. 41, 20

τῆς δὲ ψυχῆς τὸ μὲν λόγος ἐστὶν ὅπερ κατὰ φύσιν ἄρχει καὶ κρίνει περὶ ἡμῶν, τὸ δ' ἔπεταί τε καὶ πέφυκεν ἄρχεσθαι.

Eth. Eud. 1219 b28

ὑποκείσθω δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα οὐ τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον μετέχειν λόγου ἄμφω, ἀλλὰ τὸ μὲν τῷ ἐπιτάττειν τὸ δὲ τῷ πείθεσθαι καὶ ἀκούειν πεφυκέναι.

Die in der Eudemischen Ethik fertig übernommenen und in eilfertiger Form miteinander verbundenen Gedankenbaustücke finden sich im Protreptikos nicht nur großenteils in wörtlich an-

[1]) H. Diels, Über die exoterischen Reden des Aristoteles, Ber. Berl. Akad. 1883 p. 477ff., über die Eudemosstelle 481. Seine Gründe scheinen allgemein durchgedrungen zu sein, was man nach Lage der Dinge begreifen kann. Heute bleibt nichts übrig als einzugestehen, daß sein Weg ein Irrweg war. Aber umsonst war auch er nicht, weil er ehrlich war.

klingender Prägung wieder, sondern, was wichtiger ist, in ihrem vollen organischen Zusammenhang.

Protr. 41, 22

πᾶν δὲ εὖ διάκειται κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετήν· τὸ γὰρ τετυχηκέναι ταύτης ἀγαθόν ἐστι. καὶ μὴν ὅταν γε ἔχῃ τὰ μάλιστα καὶ κυριώτατα καὶ τιμιώτατα τὴν ἀρετήν, τότε εὖ διάκειται· τοῦ βελτίονος ἄρα φύσει βελτίων ἐστὶν ἡ κατὰ φύσιν ἀρετή. βέλτιον δὲ τὸ κατὰ φύσιν ἀρχικώτερον καὶ μᾶλλον ἡγεμονικόν, ὡς ἄνθρωπος πρὸς τὰ ἄλλα ζῷα· οὐκοῦν ψυχὴ μὲν σώματος βέλτιον (ἀρχικώτερον γάρ), ψυχῆς δὲ τὸ λόγον ἔχον καὶ διάνοιαν ... ἥτις ποτὲ οὖν ἐστὶν ἀρετὴ τούτου τοῦ μέρους, ἀναγκαῖον εἶναι πάντων αἱρετωτάτην ἁπλῶς τε πᾶσι καὶ ἡμῖν· καὶ γὰρ ἂν τοῦτο, οἶμαι, θείη τις, ὡς ἤτοι μόνον ἢ μάλιστα ἡμεῖς ἐσμεν τὸ μόριον τοῦτο. ἔτι τοίνυν ὅταν ὃ πέφυκεν ἔργον ἑκάστου μὴ κατὰ συμβεβηκός, ἀλλὰ καθ' αὐτὸ λεγόμενον κάλλιστα ἀποτελῇ, τότε καὶ τοῦτο ἀγαθὸν εἶναι λεκτέον, ταύτην τε ἀρετὴν θετέον κυριωτάτην, καθ' ἣν ἕκαστον αὐτὸ τοῦτο (τὸ ἔργον) πέφυκεν ἀπεργάζεσθαι.

τοῦ μὲν οὖν συνθέτου καὶ μεριστοῦ πλείους καὶ διάφοροι εἰσιν ἐνέργειαι, τοῦ δὲ τὴν φύσιν ἁπλοῦ καὶ μὴ πρός τι τὴν οὐσίαν ἔχοντος μίαν ἀναγ-

Eth. Eud. *B* 1, 1218 b37

ταῦτα δὴ οὕτως ὑποκείσθω καὶ περὶ ἀρετῆς, ὅτι ἐστὶν ἡ βελτίστη διάθεσις ἢ ἕξις ἢ δύναμις ἑκάστων, ὅσων ἐστί τις χρῆσις ἢ ἔργον. || δῆλον δ' ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς. ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτω τίθεμεν, οἷον ἱματίου ἀρετή ἐστιν· καὶ γὰρ ἔργον τι καὶ χρῆσίς ἐστιν, καὶ ἡ βελτίστη ἕξις τοῦ ἱματίου ἀρετή ἐστιν· ὁμοίως δὲ καὶ πλοίου καὶ οἰκίας καὶ τῶν ἄλλων. || ὥστε καὶ ψυχῆς· ἔστι γάρ τι ἔργον αὐτῆς. καὶ τῆς βελτίονος δὴ ἕξεως ἔστω βέλτιον τὸ ἔργον· καὶ ὡς ἔχουσιν αἱ ἕξεις πρὸς ἀλλήλας, οὕτω καὶ τὰ ἔργα τὰ ἀπὸ τούτων πρὸς ἄλληλα ἐχέτω. καὶ τέλος ἑκάστου τὸ ἔργον. φανερὸν τοίνυν ὅτι βέλτιον τὸ ἔργον τῆς ἕξεως· τὸ γὰρ τέλος ἄριστον ὡς τέλος· ὑπόκειται γὰρ τέλος τὸ βέλτιστον καὶ τὸ ἔσχατον, οὗ ἕνεκα τἆλλα πάντα. ὅτι μὲν τοίνυν τὸ ἔργον βέλτιον τῆς ἕξεως καὶ τῆς διαθέσεως, δῆλον.

Eth. Eud. *B* 1, 1219 b32

διαφέρει δ' οὐδὲν οὔτ' εἰ μεριστὴ ἡ ψυχὴ οὔτ' εἰ ἀμερής, ἔχει μέντοι δυνάμεις διαφόρους καὶ τὰς εἰρημένας, ὥσπερ ἐν τῷ καμπύλῳ τὸ κοῖλον καὶ

καῖον εἶναι τὴν καθ' αὐτὸ κυρίως ἀρετήν. εἰ μὲν οὖν ἁπλοῦν τι ζῷόν ἐστιν ὁ ἄνθρωπος καὶ κατὰ λόγον καὶ νοῦν τέτακται αὐτοῦ ἡ οὐσία, οὐκ ἄλλο ἐστὶν αὐτοῦ ἔργον ἢ μόνη ἡ ἀκριβεστάτη ἀλήθεια καὶ τὸ περὶ τῶν ὄντων ἀληθεύειν· εἰ δ' ἐστὶν ἐκ πλειόνων δυνάμεων συμπεφυκός, δῆλόν ἐστιν ὡς ἀφ' οὗ πλείω πέφυκεν ἀποτελεῖσθαι, ἀεὶ τούτων τὸ βέλτιστον ἔργον ἐστίν, οἷον ἰατρικοῦ ὑγεία καὶ κυβερνήτου σωτηρία. βέλτιον δὲ οὐδὲν ἔχομεν λέγειν ἔργον τῆς διανοίας ἢ τοῦ διανοουμένου τῆς ψυχῆς ἡμῶν ἀληθείας. ἀλήθεια ἄρα τὸ κυριώτατον ἔργον ἐστὶ τοῦ μορίου τούτου τῆς ψυχῆς. τὸ κυρτὸν ἀδιαχώριστον, καὶ τὸ εὐθὺ καὶ τὸ λευκόν. καίτοι τὸ εὐθὺ οὐ λευκόν, ἀλλὰ κατὰ συμβεβηκός, καὶ οὐκ οὐσία [τοῦ] αὐτοῦ. ἀφῄρηται δὲ καὶ εἴ τι ἄλλο ἐστὶ μέρος ψυχῆς οἷον τὸ φυτικόν. ἀνθρωπίνης γὰρ ψυχῆς τὰ εἰρημένα μόρια (scil. τὰ λόγου μετέχοντα) ἴδια. διὸ οὐδ' αἱ ἀρεταὶ αἱ τοῦ θρεπτικοῦ καὶ ὀρεκτικοῦ ἀνθρώπου. δεῖ γάρ, εἰ ἦ ἄνθρωπος, λογισμὸν ἐνεῖναι [καὶ] ἀρχὴν καὶ πρᾶξιν ... καὶ ὥσπερ ἡ εὐεξία σύγκειται ἐκ τῶν κατὰ μόριον ἀρετῶν, οὕτω καὶ ἡ τῆς ψυχῆς ἀρετὴ ἦ τέλος (sc. σύγκειται). ἀρετῆς δ' εἴδη δύο, ἡ μὲν ἠθική, ἡ δὲ διανοητική.

In der Ethik sind die Gedanken mehrfach umgruppiert. Der logische Aufbau ist im Protreptikos lichtvoller und planmäßiger. Die Ethik hat als Überschuß die Beispiele, die induktiv (*ἐκ τῆς ἐπαγωγῆς*) den Zusammenhang von *ἔργον* und *ἀρετή* erläutern. Die eigentliche Anwendung auf die Seele, die im Protreptikos von *οὐκοῦν ψυχὴ μὲν* an in musterhaft klarer Form gezogen wird, deutet die Ethik nur mit den Worten an: *ὥστε καὶ ψυχῆς*, die alles Nähere der mündlichen Ausführung überlassen. Es ist möglich, daß Jamblich die Beispiele in seiner Vorlage las und gestrichen hat, doch da es nur die abgedroschensten Schulbeispiele sind, so ist es wahrscheinlicher, daß Aristoteles sie in der literarischen Schrift überhaupt nicht anführte, sondern erst für die Vorlesung hinzugefügt hat. Ebenso steht es mit den Beispielen für die Untrennbarkeit der Seelenteile (*κοῖλον* und *κυρτόν*) im zweiten Abschnitt. Hier zeigt sich im übrigen deutlich die verschiedene Zielrichtung beider Schriften. Im Protreptikos war die theoretische Vernunfterkenntnis (*φρόνησις*) das alleinige Ziel des Menschenlebens. Der *θεωρητικὸς βίος* schwebt hoch über allen übrigen Zielen und sondert sich schroff von ihnen

ab. Der Begriff der Seele, die dort als das Wesen des Menschen bezeichnet wird, ist die unteilbare Einheit der reinen Denkseele (im Sinne der spätplatonischen *νοῦς*-Lehre), die das animalische und vegetabilische Dasein, aber auch Wollen und Begehren von sich abgestreift hat. In der ethischen Vorlesung dagegen heißt es, es komme nicht darauf an, ob die Seele eine Einheit sei oder aus Teilen bestehe, und wie gleichberechtigt tritt neben das Denken (*λογισμός*) jetzt das praktische Handeln (*πρᾶξις*). Die Eudämonie ruht hier für Aristoteles auf dem Zusammenwirken und dem Gleichgewicht der rationalen und irrationalen Seelenkräfte. Das ist mehr als bloße Rücksichtnahme auf das normale Leben und seine Forderungen, es ist ein neues Ideal, das die Schroffheiten des früheren rein intellektualistischen Standpunktes zu überwinden sucht (vgl. besonders 1219 b39—1220 a5). Deshalb mußte Aristoteles jetzt diejenige Partie des Protreptikos unterdrücken, wo die reine *θεωρία* als das allein wertvolle und wesentliche *ἔργον* der menschlichen Seele hingestellt wurde (S. 42, 22—43, 25). Alle in der Ethik vorgenommenen Änderungen ergeben sich folgerichtig aus dieser Verschiebung des Grundgedankens. Auch im ersten Buch bildet der Protreptikos den Grundstock der Ausführungen der Eudemischen Ethik. Von den ersten vier Kapiteln wurde dies bereits früher durch die Analyse des Gedankengangs bewiesen. Das sechste Kapitel handelt über die neue ethische Methode, und es wurde bereits gezeigt, daß es sich durchweg polemisch auf den Protreptikos bezieht (S. 242). Aber auch der größte Teil des fünften Kapitels stammt direkt aus dieser Schrift, wie folgende Gegenüberstellung zeigt. Es handelt sich um den Nachweis, daß das Leben nicht an sich das höchste der Güter ist, sondern erst die *φρόνησις* ihm Wert verleiht.

Protr. 45, 6

παντὶ δὴ[οὖν] τοῦτό γε πρόδηλον, ὡς οὐδεὶς ἂν ἕλοιτο ζῆν ἔχων τὴν μεγίστην ἀπ' ἀνθρώπων οὐσίαν καὶ δύναμιν, ἐξεστηκὼς μέντοι τοῦ φρονεῖν καὶ μαινόμενος, οὐδ' εἰ μέλλοι τὰς νεανικωτάτας ἡδονὰς διάγειν χαίρων, ὥσπερ ἔνιοι τῶν παραφρο-

Eth. Eud. *A* 5

περὶ πολλῶν μὲν οὖν καὶ ἑτέρων οὐ ῥᾴδιον τὸ κρῖναι καλῶς, μάλιστα δὲ περὶ οὗ πᾶσι ῥᾷστον εἶναι δοκεῖ καὶ παντὸς ἀνθρώπου τὸ γνῶναι, τί τῶν ἐν τῷ ζῆν αἱρετόν . . . πολλὰ γάρ ἐστι τοιαῦτα τῶν ἀποβαινόντων δι' ἃ προῖενται τὸ ζῆν, οἷον

νούντων διάγουσιν. οὐκοῦν ἀφροσύνην ὡς ἔοικε μάλιστα πάντες φεύγουσιν. ἐναντίον δὲ φρόνησις ἀφροσύνῃ, τῶν δ' ἐναντίων ἑκάτερον τὸ μὲν φευκτόν ἐστι τὸ δὲ αἱρετόν. ὥσπερ οὖν τὸ κάμνειν φευκτόν, οὕτως αἱρετὸν ἡμῖν τὸ ὑγιαίνειν. φρόνησις οὖν, ὡς ἔοικε, καὶ κατὰ τοῦτον τὸν λόγον φαίνεται τὸ πάντων αἱρετώτατον ... εἰ γὰρ καὶ πάντα τις ἔχοι, διεφθαρμένος δὲ εἴη καὶ νοσῶν τῷ φρονοῦντι, οὐχ αἱρετὸς ὁ βίος· οὐδὲν γὰρ ὄφελος οὐδὲ τῶν ἄλλων ἀγαθῶν. ὥστε πάντες καθόσον αἰσθάνονται τοῦ φρονεῖν καὶ γεύεσθαι δύνανται τούτου τοῦ πράγματος, οὐδὲν οἴονται τἆλλα εἶναι, καὶ διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν οὔτ' ἂν μεθύων οὔτε παιδίον οὐδ' ἂν εἷς ἡμῶν ὑπομείνειεν εἶναι διὰ τέλους τὸν βίον. διὰ δὴ τοῦτο καὶ τὸ καθεύδειν ἥδιστον μὲν οὐχ αἱρετὸν δέ, κἂν ὑποθώμεθα πάσας τῷ καθεύδοντι παρούσας τὰς ἡδονάς.

Vgl. Protr. 40, 6 ἢ μὴν ἀνδραποδῶδές γε τοῦ ζῆν ἀλλὰ μὴ τοῦ ζῆν εὖ γλίχεσθαι (ein aristotelisches Lieblingswort).

νόσους περιωδυνίας χειμῶνας. ὥστε δῆλον ὅτι κἂν ἐξ ἀρχῆς αἱρετὸν ἦν, εἴ τις αἵρεσιν ἐδίδου, διά γε ταῦτα τὸ μὴ γενέσθαι, πρὸς δὲ τούτοις ὁ βίος δν ζῶσιν ἔτι παῖδες ὄντες· καὶ γὰρ ἐπὶ τοῦτον ἀνακάμψαι πάλιν οὐδεὶς ἂν ὑπομείνειεν εὖ φρονῶν. ἔτι δὲ πολλὰ τῶν τε μηδεμίαν ἐχόντων ἡδονὴν ἢ λύπην, καὶ τῶν ἐχόντων μὲν ἡδονὴν μὴ καλὴν δέ, τοιαῦτ' ἐστὶν ὥστε τὸ μὴ εἶναι κρεῖττον εἶναι τοῦ ζῆν. ὅλως δ' εἴ τις ἅπαντα συναγάγοι ὅσα πράττουσι μὲν καὶ πάσχουσιν ἅπαντες, ἑκόντες μέντοι μηδὲν αὐτῶν διὰ τὸ μηδ' αὐτοῦ χάριν, καὶ προσθείη χρόνου πλῆθος ἀπέραντόν τι, οὐ μᾶλλον ἕνεκ' ἄν τις τούτων ἕλοιτο ζῆν ἢ μὴ ζῆν. ἀλλὰ μὴν οὐδὲ διὰ τὴν τῆς τροφῆς μόνον ἡδονὴν ἢ τὴν τῶν ἀφροδισίων, ἀφαιρεθεισῶν τῶν ἄλλων ἡδονῶν, ἃς τὸ γινώσκειν ἢ βλέπειν ἢ τῶν ἄλλων τις αἰσθήσεων πορίζει τοῖς ἀνθρώποις, οὐδ' ἂν εἷς προτιμήσειε τὸ ζῆν μὴ παντελῶς ὢν ἀνδράποδον. δῆλον γὰρ ὅτι τῷ ταύτην ποιουμένῳ τὴν αἵρεσιν οὐδὲν ἂν διενέγκειε γενέσθαι θηρίον ἢ ἄνθρωπον· ... ὁμοίως δὲ οὐδὲ διὰ τὴν τοῦ καθεύδειν ἡδονήν· τί γὰρ διαφέρει καθεύδειν ἀνέγερτον ὕπνον ἀπὸ τῆς πρώτης ἡμέρας μέχρι τῆς τελευταίας ἐτῶν ἀριθμὸν χιλίων ἢ δποσωνοῦν, ἢ ζῆν ὄντα φυτόν;

Diese übereinstimmenden Gedankengänge sind nicht zufällig einander so ähnlich. Es ist nicht daran zu denken, daß Aristoteles einfach an beiden Stellen eine ihm geläufige Ansicht unbewußt ähnlich formuliert hätte. Allen Zweifel behebt das wenige Zeilen weiter folgende Protreptikoszitat:

Protr. 51, 11	Eth. Eud. *A* 5, 1216 a 11
καὶ Ἀναξαγόραν δέ φασιν εἰπεῖν ἐρωτηθέντα τίνος ἂν ἕνεκα ἕλοιτο γενέσθαι τις καὶ ζῆν, ἀποκρίνασθαι πρὸς τὴν ἐρώτησιν, ὡς ᾽τοῦ θεάσασθαι [τὰ περὶ] τὸν οὐρανὸν καὶ τὰ περὶ αὐτὸν, ἄστρα τε καὶ σελήνην καὶ ἥλιον᾽, ὡς τῶν ἄλλων γε πάντων οὐδενὸς ἀξίων ὄντων.	*τὸν μὲν οὖν Ἀναξαγόραν φασὶν ἀποκρίνασθαι πρός τινα διαποροῦντα τοιαῦτ᾽ ἄττα καὶ διερωτῶντα τίνος ἕνεκ᾽ ἄν τις ἕλοιτο γενέσθαι μᾶλλον ἢ μὴ γενέσθαι, ᾽τοῦ᾽ φάναι ᾽θεωρῆσαι τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν περὶ τὸν ὅλον κόσμον τάξιν᾽.*

Da mit diesem Repräsentanten des *θεωρητικὸς βίος* in der Eudemischen Ethik die Vertreter der beiden anderen *βίοι* eng zusammenhängen und die Abhängigkeit vom Protreptikos gerade hier eine fast wörtliche ist, so darf man wohl auch das folgende bis 1216 a 27 auf die Vorlage zurückführen. Hier wird Sardanapal als Vertreter des Genußlebens dem Anaxagoras gegenübergestellt, neben ihm Smindyrides der Sybarit *καὶ τῶν ἄλλων τινὲς τῶν ζώντων τὸν ἀπολαυστικὸν βίον*. Diese alle halten die Eudämonie und das sinnliche Vergnügen für ein und dasselbe. Daß auch die Vertreter des *ἀπολαυστικὸς βίος*, die die Eudemische Ethik nur so kurz streift, und die des *πολιτικὸς βίος*, für den sie überhaupt keine Beispiele nennt, im Protreptikos vorkamen, wäre schon an sich wahrscheinlich. Der Gedanke paßt in seiner plastischen Kraft mehr zum Stil des literarischen Werkes als für die Vorlesung. Aristoteles bringt ihn in der Ethik gar nicht zu seiner vollen bildhaften Wirkung, sondern macht eine trockene Aufzählung daraus. Wir finden aber bei Cicero zweimal [1])

[1]) Cic. Tusc. disp. V 35, 101; de fin. II 32, 106. Rose führt beide Stellen als mutmaßliche Auszüge des Dialogs *Περὶ δικαιοσύνης* (frg. 90) an. Auch Bernays vermutete darin Reste eines aristotelischen Dialogs (a. O. 84), er riet auf den Nerinthos, von dem wir nichts wissen. Die Stelle Eth. Eud. *A* 5, 1216 a 16 hat er nicht zum Vergleich herangezogen, wohl aber die aus ihr abgeleitete Eth. Nic. *A* 3, 1095 b 19. Sie ist wie die meisten Spuren des Protreptikos in diesem späten Werk nur noch ein ganz ferner Nachhall.

eine Aristotelesstelle zitiert, die den exakten Beweis für die Herkunft auch dieses Stücks aus dem Protreptikos erbringt. Cicero weist die Lebensauffassung des Sardanapal zurück und führt dabei das Grabepigramm des Königs an, das er in lateinische Hexameter übersetzt. Wir geben die Verse lieber in der bei Strabon überlieferten griechischen Form:

Ταῦτ' ἔχω ὅσσ' ἔφαγον καὶ ἐφύβρισα καὶ μετ' ἔρωτος
τέρπν' ἔπαθον, τὰ δὲ πολλὰ καὶ ὄλβια πάντα λέλειπται.

Cicero sagt ausdrücklich, daß er sowohl die Grabschrift des Sardanapal wie die geistreiche Abfuhr der frivolen Lebensauffassung, die sich in ihr ausspricht, dem Aristoteles entnommen hat. Die Ähnlichkeit mit der Stelle der Eudemischen Ethik darf nicht dazu verführen, eine Benutzung der letzteren durch Cicero oder seinen Gewährsmann anzunehmen, da die beiden Hauptzüge dort fehlen. Sie finden sich in keiner Lehrschrift des Aristoteles, und da man in jenen Zeiten noch ausschließlich die literarischen Werke des Philosophen las, so liegt unzweifelhaft ein solches dem Zitat bei Cicero zugrunde. Seine Übereinstimmung mit der Eudemischen Ethik erklärt sich durch gemeinsame Benutzung des Protreptikos.

Noch klarer wird dies durch die genauere Betrachtung der übrigen von Cicero erhaltenen Aristotelesworte: 'quid aliud, inquit Aristoteles, in bovis, non in regis sepulcro inscriberes?' Ob Aristoteles wirklich gesagt hat, man hätte die Grabschrift Sardanapals mit dem gleichen Recht auch einem Rinde setzen können, ist nicht mehr festzustellen. Mir erscheint die leicht moquante Art des Philosophen darin zwar unverkennbar, doch klingt die Fassung etwas vergröbert. In der Eudemischen Ethik heißt es nun unmittelbar vorher (1215 ^{b}35) über das Leben des reinen Sinnengenusses: ein Leben der bloßen Genüsse des Gaumens und der Geschlechtslust, ohne die übrigen Arten reineren und höheren Vergnügens, könnte nur ein Sklave sich wünschen. 'Dem, der sich so entschiede, läge wohl auch nichts daran, ob er ein Mensch oder ein Tier wäre. Jedenfalls kann der bekannte Stier in Ägypten, den man dort als Apis verehrt, sich in dieser Hinsicht mehr ausleben als alle Monarchen.' Daß diese Worte aus dem Protreptikos herrühren, wird dadurch wahrscheinlich, daß die vorangehenden wie die folgenden Worte (1215 ^{b}15—34, 1216 ^{a}2—10 und 1216 ^{a}11—16) mehr oder minder wörtlich dorther

stammen. Die Vergleichung des Apisstieres mit den Monarchen wirkt in der Ethik etwas seltsam und ist kaum verständlich, da vorher nur gesagt war, ein solches Leben könne nur ein Sklave wählen. Aber Cicero zeigt, daß im Original der göttliche Stier der Ägypter verglichen war mit dem königlichen Lüstling Sardanapal. Erst jetzt versteht man, was es heißen soll, der Apis habe in sinnlichen Genüssen mehr Freiheit als sämtliche Monarchen der Welt (1216 a2). Aristoteles hat den Protreptikos etwas sprunghaft exzerpiert. Damit ist der größte Teil des fünften Kapitels (bis 1216 a27, dem Gedankeninhalt nach bis a36) auf den Protreptikos zurückgeführt.

Die Auszüge und Erweiterungen des Protreptikos reichen in der Eudemischen Ethik also viel weiter als dies durch ausdrückliches Zitat der exoterischen Schriften angedeutet ist. Es finden sich aber noch andere Stellen, wo zweifellos der Protreptikos benutzt ist, so vor allem in dem sog. Buch Θ, dessen Lehre von der *θεωρία καὶ θεραπεία θεοῦ* aus jener von tiefer Religiosität erfüllten frühen Schrift übernommen ist. Nach dem Protreptikos klingt auch Θ 3, 1248 b27—34 (vgl. frg. 57 R.). Schließlich sind noch einige merkwürdige Stellen zu erklären, um die man sich nicht genügend gekümmert hat. Zwei von ihnen stehen in dem 8. Kapitel des ersten Buchs. Aristoteles zeigt dort, daß die Idee des Guten nicht das gesuchte höchste Gut sein könne, er zieht also für die Ethik die Folgerungen aus der Widerlegung der Ideenlehre. Für die Widerlegung selbst beruft er sich auf eine veröffentlichte Schrift: *ἐπέσκεπται δὲ πολλοῖς περὶ αὐτοῦ τρόποις καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ φιλοσοφίαν*[1]. Unter den *τρόποι* der Kritik versteht er die Widerlegung der Ideen vom logischen, vom ontologischen und vom physikalischen Standpunkt aus, was in der Metaphysik deutlich geschieden wird. Die exoterische Widerlegung der Ideen, die nicht etwa im Gegensatz zu den *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* 'populär' bedeutet, wie man hat verstehen wollen, die vielmehr in der Metaphysik, wo Aristoteles sich gleichfalls auf sie stützt, ausdrücklich als die eingehendste und umfassendste vorhandene Behandlung der Frage bezeichnet wird, ist die Kritik im II. Buche *Περὶ φιλοσοφίας*, die gerade veröffent-

[1]) Eth. Eud. *A* 8, 1217 b22

licht war, als die Vorlesung über Ethik in Assos gehalten wurde[1]). Die *κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι* sind die schulmäßigen Vorlesungen, insbesondere natürlich diejenige über Metaphysik, die gleichfalls eben damals entstanden war. Auch das zweite Zitat in demselben Kapitel bezieht sich auf den Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*: *ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾷ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτόν κτλ.*[2]). Die folgenden, nur ganz kurz angedeuteten Argumente gegen die Idee des Guten gehören ebenfalls zu dem Auszuge aus dem Dialog. Was 'geschrieben steht', ist für andre zugänglich und kann in dem *λόγος* nachgeschlagen werden. Es ist also eine literarisch veröffentlichte Schrift gemeint, deren Titel in dem Kreise, wo Aristoteles dies vortrug, nicht genannt zu werden brauchte, weil sie allen bekannt war. Das ist eine Bestätigung dessen, was wir schon aus der starken Heranziehung des Protreptikos schließen würden: daß Aristoteles in der Zeit seiner ersten Lehrtätigkeit sich beständig auf seine Dialoge und den

[1]) In diese Zeit wird man die Eudemische Ethik setzen müssen 1. wegen der sehr nahen Beziehungen zu den genannten Frühschriften, die später in der Nikomachischen Ethik nach Möglichkeit getilgt sind, 2. wegen der problemgeschichtlichen Parallelität mit der älteren theologischen Phase der Metaphysik, 3. wegen der lockeren Einarbeitung der gegen Platon kritischen Partie *A* 6—8; die mit dem Protreptikos zusammenstimmenden Stücke sind scheinbar Reste einer noch in der Akademie entstandenen Vorlesung; 4. *terminus post quem* ist der in *A* 8 erwähnte Dialog *Περὶ φιλοσοφίας* 348/7; 5. der in der Nikomachischen Ethik absichtlich nicht mehr erwähnte bezw. gestrichene Assier Koriskos wird als Schulbeispiel Eth. Eud. *B* 1, 1220 a 19 und *H* 6, 1240 b 25, an beiden Stellen mit offenkundigem Humor, angeführt. Seine Charakterisierung als *ὁ τῶν ἐν τῇ ἀγορᾷ μελάντατος* hat im Gedankenzusammenhang keine Notwendigkeit. Sie ist nur aus dem Zusammenhang des gesprochenen Worts mit der Situation, in der es gesprochen wurde, zu erklären.

[2]) Eth. Eud. *A* 8, 1218 a 36. Dieses und das demnächst zu besprechende Zitat in Buch *H* hat Wilson und im Anschluß an ihn Susemihl athetiert. Die Zitierart erschien ungewöhnlich. Aber in der Menge der Anführungen der exoterischen Schriften, die sich in dieser frühen Zeit finden und die ein systematisches Ineinandergreifen von Schriftstellerei und Lehrtätigkeit verraten, hat das nichts merkwürdiges an sich. Daneben beruft sich Aristoteles auf mündliche Erörterungen der Akademie z. B. Eth. Eud. *H* 6, 1240 a 22 *ἀπὸ δὲ τῆς πρὸς αὐτὸν ἕξεως οἱ λοιποὶ τρόποι τοῦ φιλεῖν διωρισμένοι, καθ' οὓς ἐν τοῖς λόγοις ἐπισκοπεῖν εἰώθαμεν*: eine Untersuchung an Hand der gebräuchlichen Definitionen, offenbar dialektischer Art, wird zitiert. *H* 11, 1244 a 20 *καὶ οἱ ἐν τοῖς λόγοις ὅροι τῆς φιλίας.*

Protreptikos stützte und deren Kenntnis bei seinen Hörern voraussetzte.

In Buch *H* findet sich (1244 b30) ein ähnliches Zitat *ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται,* und wenige Zeilen weiter (b34) *δεῖ γὰρ ἅμα συνθεῖναι δύο ἐν τῷ λόγῳ, ὅτι τε τὸ ζῆν αἱρετόν, καὶ ὅτι τὸ ἀγαθόν . . .* Die folgenden Worte sind verderbt. Die beiden Sätze 'in der Schrift', die man miteinander verbinden soll: daß das Leben an sich ein zu bejahender Wert ist und daß das Gute an sich vom Willen bejaht wird, standen im Protreptikos. Dort hieß es, die Bejahung des Willens zum Leben sei zugleich eine Bejahung des Triebes nach Erkenntnis, denn Leben[1]) bedeute für den Menschen im Gegensatz zu den Tieren und Pflanzen Bewußtsein und Erkennen (*αἰσθάνεσθαι, γνωρίζειν*). Eben dies aber lesen wir einige Zeilen vorher in der Eudemischen Ethik (b23). Unmittelbar daran schließt sich das Zitat *ὥσπερ ἐν τῷ λόγῳ γέγραπται.* Auch dort ist der Text durch Ausfall eines Wortes korrupt, doch der Sinn ist klar: wenn einer das Experiment machen könnte und aus dem Menschen das Erkennen und das Bewußtsein herausschnitte, und er hätte trotzdem noch Einblick in den Zustand dessen, was dann noch von ihm übrig bliebe, so würde dies nicht anders sein, als ob er in ein fremdes Wesen hineinschaute und als lebe ein anderer statt seiner. Die Stelle ist im Protreptikos nicht erhalten, stand aber zweifellos darin, denn gerade die Methode des Herausschneidens, Wegnehmens, Isolierens, für die Aristoteles sich auf den *λόγος* beruft, wird dort beständig angewandt[2]), und der Gedanke, daß die Erkenntnis und der Geist das eigentliche Selbst des Menschen sei, begründete dort die Aufforderung, nur diesem höheren Teil zu leben. Die philosophische Erörterung in der Schule zu Assos hat sich also zu der Zeit, wo die älteste Vorlesung über Ethik entstand, wesentlich um diese Schriften gedreht.

Das alte Problem der exoterischen *λόγοι* hat damit seine endgültige Erledigung gefunden. Es ist nicht nur die Tatsache der Benutzung der literarischen Schriften des Aristoteles in seinen Vorlesungen erwiesen — dies hätte eigentlich nicht nötig sein sollen, da er selbst mehrfach deutlich von Benutzung (*χρῆσθαι*)

[1]) Jambl. Protr. p. 56, 22, dasselbe 44, 11

[2]) Jambl. Protr. p. 44, 11; 5, 8; 18; 25; 53, 3, vgl. Eth. Eud. *A* 5, 1215 b32; *H* 12, 1245 a14; *Θ* 3, 1248 a 39, 40; b2

dieser *λόγοι* spricht — sondern die benutzten Schriften selbst sind an Hand des neuen Materials nachgewiesen und die philosophische Erklärung des merkwürdigen Faktums ist gefunden. Es hängt mit der Entwicklung des Philosophen zusammen. In der ersten Zeit nach dem Bruch mit Platons Lehre, als ein vollständiger Neubau in den Hauptdisziplinen nötig wurde, nahm Aristoteles aus seinen früheren Schriften was er noch brauchen konnte, und baute das Neue in das Alte hinein. So steht z. B. die aus *Περὶ φιλοσοφίας* genommene Kritik der Ideenlehre am Schluß des I. Buchs der älteren Ethik mitten zwischen alten, aus dem Protreptikos entlehnten Stücken noch ziemlich isoliert. In der Nikomachischen Ethik ist ein neuer Aufbau gegeben, der nun natürlich von vornherein von der veränderten Voraussetzung ausgeht. Wie der Protreptikos auch in die älteste Metaphysik hineinragt, wurde früher gezeigt. Es mochte dem Aristoteles in Assos noch so scheinen, als wäre der Abstand von der platonischen Anschauung nicht so groß und als ließe sich überall an das Alte anknüpfen. Später erschienen ihm die neuen Gedanken folgenschwerer. Sie führten ihn immer weiter von dem Alten fort. Seine platonisierenden Frühschriften versanken jetzt gänzlich hinter ihm. Doch auch die ersten Anfänge der eignen kritischen Philosophie und der beginnenden Loslösung von Platon hat er nachmals augenscheinlich verworfen, weil sie ihm noch zu sehr von den Voraussetzungen seiner dogmatischen Periode abhängig waren. So erklärt sich der fragmentarische Erhaltungszustand der ältesten Ethik und Metaphysik[1]).

[1]) Hierher gehört noch ein Wort über die drei der Eudemischen und Nikomachischen Ethik gemeinsamen Bücher. Zur Eudemischen Ethik kann Eth. Nic. *Z* nicht gehören wegen seiner Auffassung der *φρόνησις*, die wesentlich jünger ist als Eth. Eud. *A* und *Θ* und gegen diese polemisiert. Nun ist anzunehmen, daß die drei Bücher später zusammen in die Eudemische Ethik gekommen sind, also aus der Nikomachischen Edition herrühren. Damit ist aber noch nicht bewiesen, daß diese ein Ganzes aus einem Guß ist. Das Nebeneinander der Untersuchung *περὶ ἡδονῆς* in *H* und *K* bleibt ein Problem. *H* ist wohl etwas älter als die Ausführungen in *K* und setzt einen anderen Schluß voraus.

Sechstes Kapitel.

Die Urpolitik.

Von der politischen Entwicklung des Aristoteles würden wir ein von den akademischen Anfängen seines Werdens bis in sein spätes Alter hinabreichendes Bild besitzen, wenn wir noch die Schriften hätten, von denen das Altertum wußte. Mit dem an Platons gleichnamiges Werk anknüpfenden Politikos in zwei Büchern und den vier 'umfangreichen' Büchern *Περὶ δικαιοσύνης* beginnt die Reihe[1]). Würden wir aus diesen Schriften die Verbindung der aristotelischen Politik mit Platon genauer erkennen, so führt die ebenfalls verlorene Denkschrift in Dialogform 'Alexander oder Über Kolonisation' in die Spätzeit, wo sein königlicher Schüler in Asien Reiche zerschlug und gründete und der alternde Philosoph aus der Ferne mit besorgtem Blick dem schwindelnden Fluge seiner Tyche folgte. Was uns vor allem zu erfahren verlangt: welche Wirkung die große weltgeschichtliche Szenenverwandlung auf das politische Denken des Aristoteles hatte, ist uns durch diesen Verlust verborgen geblieben[2]). Die Schrift über das Königtum, deren Echtheit anzuzweifeln wir kein Material und gegenüber dem Zeugnis des alexandrinischen Katalogs der Schriften des Aristoteles auch kein Recht haben, muß der Zeit angehören, wo er den Sohn Philipps auf sein hohes Amt vor-

[1]) Cic. de rep. III 8, 12

[2]) Ein Streiflicht fällt auf seine Anschauungen über das Problem des Verhältnisses von Griechen und Asiaten, das für die Kolonisationsmethoden entscheidend sein mußte, durch das Brieffragment, wo er dem Alexander rät, den Griechen als *ἡγεμών*, den Barbaren, wie sie es gewohnt waren, als absoluter Selbstherrscher gegenüberzutreten, die einen wie Freunde und Gleichstehende, die anderen wie 'Tiere oder Pflanzen' zu behandeln (frg. 658 R.) Wie heftig sich das menschliche Empfinden des kosmopolitischen Hellenismus gegen diese Auffassung gewehrt hat, die, obwohl typisch griechisch, bei Aristoteles sicher das Ergebnis nüchterner realpolitischer Erwägung war, zeigt die Ablehnung des Eratosthenes und Plutarch. Den Versuch, das Fragment der Schrift *Περὶ βασιλείας* zuzuteilen (Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles 206) halte ich für wenig glücklich.

bereitete, sie bildete vielmehr äußerlich wohl den Abschluß dieser Periode. Wir werden nicht einen Augenblick zweifeln, daß der Philosoph, der in der 'Politik' so ernst mit dem Problem der Monarchie ringt, dort versucht hat, dem historischen Königsgedanken einen neuen, sittlichen und geistigen Inhalt zu geben[1]). Das alles sind Verluste, die wir für die Zeitgeschichte und die Persönlichkeit des Denkers beklagen, während der Untergang des Monumentalwerkes peripatetischer Gelehrtenarbeit, der Sammlung der 158 Staatsverfassungen, der Kenntnis der griechischen Geschichte und Kultur eine unheilbare Wunde geschlagen hat. Die glückliche Wiederauffindung des ersten Buches dieses Sammelwerkes, des von Aristoteles selbst als eine Art Kanon für das Gesamtwerk bearbeiteten Staats der Athener, hat wenigstens soviel mit Sicherheit ergeben, daß dieses Unternehmen erst in der Meisterzeit des letzten Jahrzehnts von Aristoteles organisiert worden ist. Nichts ist bezeichnender für den Gang der Entwicklung des Philosophen, als daß er die Materialfülle dieses Riesenwerkes erst aufgetürmt hat, nachdem die systematischen Grundbegriffe seines politischen Denkens längst festgelegt waren, dem sie doch der Idee nach als Stoff vorausgehen sollte. Durch die beiden zeitlich äußersten Punkte, die Bücher über die Gerechtigkeit und über das Wesen des Politikers am Anfang und die Stoffschichtung der Politiensammlung am Ende, ist die Linie der Entwicklung ihrer Richtung nach sicher festgelegt.

Unser Interesse wendet sich vor allem den Anfängen, der inneren Ablösung von Platon zu. Die Hauptquelle unserer Erkenntnis bleibt naturgemäß die Analyse der erhaltenen acht Bücher der Politik, doch sie hat nur dann Aussicht auf Erfolg,

[1]) Sie wird ein beim Regierungsantritt an Alexander gerichtetes Sendschreiben nach Art des Protreptikos und des isokrateischen Nikokles, also mehr allgemeiner, ethischer Natur gewesen sein. An einen König, der auf dem Gipfel der Macht und des Erfolges steht, schickt man nicht philosophische Ratschläge, wie er das Herrscheramt auffassen soll. Dazu paßt, was Cic. ep. ad Att. XII 40, 2 und XIII 28, 2 von einem symbuleutischen Brief sagt, den Aristoteles auf Aufforderung Alexanders verfaßt habe und der sich u. a. mit der Frage nach dem wahren Ruhm beschäftigte. Das Sendschreiben über das Königtum unterrichtete die Griechen über die ethisch-politischen Grundsätze, nach denen Alexander unterwiesen worden war; wenn er selbst seinen Lehrer darum bat, sie in einem *συμβουλευτικός* öffentlich niederzulegen, so erklärte der junge Fürst dadurch deutlich, in diesem Geiste regieren zu wollen.

wenn man auch hier, wie in der Ethik und Metaphysik die erhaltenen Reste der Frühschriften als Kriterium nimmt, um daran den Grad der stetig wachsenden Entfernung von seinem Ausgangspunkte zu messen. Die wiedergewonnenen Bruchstücke des Protreptikos liefern auch für diese Frage einiges wertvolle Material, das uns über den unersetzlichen Verlust der beiden politischen Hauptwerke der Frühzeit einigermaßen hinweghilft.

Platons Ziel war es, aus der Politik eine Wissenschaft zu machen, indem er sie, in untrennbarer Einheit mit der Lehre von der ἀρετή des Einzelnen, auf die Erkenntnis der Idee des Guten gründete. Der 'Staat' baut sich auf der Untersuchung der Gerechtigkeit auf. Dies war das Vorbild der aristotelischen Bücher *Περὶ δικαιοσύνης*, die wiederum Cicero in der Schrift de re publica als sein Vorbild nennt. Daß auch Aristoteles das ἀγαθόν, das er in der Urethik bereits nicht mehr als den eigentlichen Gegenstand aller ethisch-politischen Wissenschaft anerkennt, in der frühesten Zeit als das Kernstück der Staatswissenschaft angesehen hat, wie es im Mittelpunkte der platonischen Politeia steht, beweist das wichtige Fragment aus dem II. Buche des Politikos, worin er das Gute als das exakteste aller Maße bezeichnet. Dies setzt die spätplatonische Ideenlehre voraus, die, wie früher gezeigt wurde, in der Ethik und Politik vor allem dem Exaktheitsproblem und dem Normproblem nachging und den Begriff des Maßes und des Messens in den Vordergrund stellte[1]). Das bestätigt der Protreptikos, der in auffallender Weise die Exaktheit der politischen Wissenschaft hervorhebt und sie als ein neues theoretisches Wissen der Politik der praktischen Staatsmänner entgegensetzt. Ihr Zweck ist nicht, einen bestimmten, gegebenen Staat durch allerlei Mittel, die der Erfahrung abgelauscht werden, zu behandeln. Diese Methode — die einzige, die der Aristoteles des IV. und V. Buches der Politik für die gewöhnliche Praxis überhaupt gelten läßt[2]) — wird im Protreptikos mit ausdrück-

[1]) Vgl. p. 88—89

[2]) Pol. Δ 1, 1288 b21—1289 a7 wird die übliche Idealstaatstheorie getadelt, weil sie sich nur mit der Konstruktion eines Staates beschäftige, der nach absoluten Normen erdacht sei, nicht aber mit der für die politische Wirklichkeit meist dringenderen Frage, wie einem gegebenen Staate, der nicht der idealen Norm entspricht, sondern vielleicht ganz minderwertig und faul ist, geholfen werden könne. Das ist zwar nicht ohne Aufstellung einer Norm, noch

lichen Worten verworfen. 'Wie derjenige kein guter Baumeister ist, der kein Richtmaß (*κανών*) und auch sonst kein derartiges Werkzeug gebraucht, sondern seine Bauweise bloß von anderen Bauwerken absieht, so ist auch der vielleicht kein guter und vollkommener Gesetzgeber, der, wenn er Städten Gesetze gibt oder staatsmännisch handelt, nachahmend auf andere menschliche Handlungen oder Verfassungen wie die der Spartaner oder Kreter oder irgend welcher andern, als Vorbild blickt. Denn das Abbild eines Nichtidealen (*μὴ καλόν*) kann nicht ideal (*καλόν*) sein, und das eines Gegenstandes, der nicht von göttlicher und bleibender Art ist, nicht unsterblich und bleibend[1]).' Nur der reine Philosoph, der sich grundsätzlich von der Empirie frei macht und auf das Gesetz der Natur und des Seins als höchstes Vorbild schaut, der wie ein guter Steuermann nur auf dem Grunde des Ewigen und Dauernden Anker wirft, kann dauerhafte Gesetze geben und nur sein Handeln ist richtig und normal[2]). Der Begriff der Natur, der hier mehrfach gebraucht ist, wird durch seine Umschreibungen von dem späteren aristotelischen *φύσις*-Begriff klar genug unterschieden. Es ist das Seiende und zugleich Seinsollende der platonischen Metaphysik, das er bezeichnet. Seine besondere Färbung erhält er durch die Betonung seines Vorbildcharakters. Die banausischen *τέχναι* bilden ihren *κανών* — dies Beispiel ist symbolisch gemeint — der Natur nach. Ebenso nimmt auch die exakteste *τέχνη*, die philosophische Politik, ihren Kanon von der Natur selbst (*φύσις αὐτή*), dem Sein der Ideen. Sie ist eine Kanonik der Werte, und hat es ausschließlich mit den absoluten Normen (*ὅροι*) zu tun. Das Verhältnis dieser theoretischen zur praktischen Politik wird durch den geistreichen Vergleich des Auges charakterisiert, das selbst nicht handelt und nichts hervorbringt, sondern nur die sicht-

weniger aber ohne reiche Erfahrung und die Kenntnis analoger Verhältnisse der Wirklichkeit möglich, wie die Bücher *Δ—Z* der Politik zeigen.

[1]) Jambl. Protr. p. 55, 7—23. Es ist interessant, daß die sophistische Staatstheorie, die die *εὐνομία* bei den Spartanern oder Kretern verwirklicht fand, im Protreptikos deshalb abgelehnt wird, weil sie der empirischen Wirklichkeit zu nahe steht bezw. ihr die Maßstäbe entnimmt, Pol. *Δ* 1, 1288 b 41 dagegen aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie zu schematisch vorgeht und alles normalisiert, anstatt sich ganz dem gegebenen wirklichen Einzelfall anzupassen.

[2]) Jambl. Protr. p. 55, 24

baren Dinge unterscheidet und deutlich macht, und ohne das wir doch eigentlich ganz unbeweglich und hilflos wären[1]). Das ist eine Politik in dem Sinne, wie Platons Politikos sie entwickelt. Dort wird dem trägen Mechanismus des abstrakten Gesetzesapparats das lebendige Ideenwissen des königlichen Staatskünstlers gegenübergestellt, das ihm eben jene Beweglichkeit gegenüber den schwierigeren Einzelfällen der Wirklichkeit verleiht, die nie aus bloßer Paragraphenkenntnis und Buchwissen erworben wird, sondern mehr der Kunst des Arztes vergleichbar ist, weil sie einem produktiven, lebendigen Wissen entspringt[2]).

Die ursprünglich allein herrschende Form des politischen Denkens war also bei Aristoteles die von Platon überkommene der Staatsutopie. Er suchte nach der absoluten Norm, die in der Erfahrung nicht anzutreffen ist.

Treten wir mit dieser Einsicht an die überlieferten acht Bücher der Politik heran. Das Charakteristische ihres Aufbaus besteht darin, daß das Ganze in dem Entwurf eines Idealstaats (*ἀρίστη πολιτεία*) gipfelt, der in den beiden letzten Büchern (*H—Θ*) enthalten ist[3]). Aber diese Spitze erhebt sich über der breiten Erfahrungsgrundlage einer Lehre von den mannigfaltigen Formen des realen Staatslebens, ihren Spielarten und Übergängen in-

[1]) Jambl. Protr. p. 56, 4 *ὥσπερ γὰρ ἡ ὄψις ποιητικὴ μὲν καὶ δημιουργὸς οὐδενός ἐστι (μόνον γὰρ αὐτῆς ἔργον ἐστὶ τὸ κρίνειν καὶ δηλοῦν ἕκαστον τῶν ὁρατῶν), ἡμῖν δὲ παρέχει τὸ πράττειν τι δι' αὐτὴν καὶ βοηθεῖ πρὸς τὰς πράξεις ἡμῖν τὰ μέγιστα (σχεδὸν γὰρ ἀκίνητοι παντελῶς ἂν εἴμεν στερηθέντες αὐτῆς), οὕτω δῆλον ὅτι καὶ τῆς ἐπιστήμης θεωρητικῆς οὔσης μυρία πράττομεν κατ' αὐτὴν ὅμως ἡμεῖς καὶ τὰ μὲν λαμβάνομεν τὰ δὲ φεύγομεν τῶν πραγμάτων, καὶ ὅλως πάντα τὰ ἀγαθὰ δι' αὐτὴν κτώμεθα.* Diese Stelle des Protreptikos wirkt nach Eth. Nic. *Z* 13, 1144 b 11, wo Aristoteles die Funktion der *φρόνησις* durch das Beispiel eines *σῶμα ἰσχυρόν* erläutert, das sich ohne Sehvermögen bewegt und dadurch *σφάλλεται ἰσχυρῶς*.

[2]) Der Grieche bezeichnet die Wissenschaften als *τέχναι*, weil er den produktiven Kultursinn der theoretischen Beschäftigung keinen Augenblick aus dem Auge verliert. Die *τέχνη* umfaßt eben beides, den Inbegriff theoretischen Wissens (in diesem Sinne wird sie von Platon und Aristoteles der *ἐμπειρία* gegenübergestellt, weil sie unter Wissen ein begriffliches Erkennen verstehen) und des Könnens, das dieses Wissen für das Leben fruchtbar macht.

[3]) Ich folge der in den Handschriften überlieferten Buchzählung, nicht der meist von den Herausgebern beliebten Umstellung, wenn auch nicht geleugnet werden soll, daß ihr ein Kern richtiger Beobachtungen zugrundeliegt. Aber die vorhandenen Schwierigkeiten sind durch Umstellung der Bücher nicht restlos zu beheben.

einander, womit sich eine Kasuistik der Krankheiten des Staates und ihrer Behandlung verbindet (*Δ—Z*). Das vorangehende Buch (*Γ*) bestimmt die elementaren Voraussetzungen der Politik, indem es den Begriff der *πόλις* und des *πολίτης* entwickelt und die verschiedenen Verfassungsarten aus der Verschiedenheit der Verteilung der staatsbürgerlichen Rechte in den einzelnen Staaten herleitet. Wir geben den Inhalt hier nur in groben Strichen wieder, um die großen Linien des Aufbaus möglichst klar hervortreten zu lassen. Aristoteles schickt dieser Grundlegung in Buch *B* einen kritischen Überblick über die Systeme der früheren Staatstheoretiker voraus. Diesem geht wieder im ersten Buch eine elementarere Einleitung vorauf, welche die Grundformen der Herrschaft (*ἀρχή*) mehr im soziologischen und ökonomischen Sinne erörtert, also genetisch von den einfachsten Bestandteilen des staatlichen Lebens ausgeht.

Der Zusammenschluß dieser Bücher zu einem Ganzen verrät eine durchgehende innere Logik. Alles bewegt sich scheinbar in methodisch angelegtem Gedankenfortschritt dem krönenden Ziele zu, der idealen Norm eines Staates, der allen Wünschen gerecht wird. Nun ist aber die Kritik seit Jahrhunderten, solange man sich überhaupt mit der Politik wissenschaftlich befaßt hat, bei tieferem Eindringen immer wieder auf innere Schwierigkeiten gestoßen, die es unwahrscheinlich, ja unmöglich machen, daß die vorliegende Form der Politik von vornherein nach einem einheitlichen Plan entworfen und in einem einzigen geistigen Schöpfungsakt entstanden ist. Man hat dabei bisher hauptsächlich von den Schwierigkeiten der schriftstellerischen Komposition gesprochen. Aber wir dürfen hier nicht literarische Maßstäbe anlegen, und in Wahrheit sind die kompositionellen Fragen denn auch tiefer begründet: die philologische Aporie berührt die Methode und die philosophische Struktur selbst. Wir wollen daher hier nicht in die Einzelanalyse eingehen und zunächst dem Aristoteles nicht Buch für Buch folgen, um uns dann, wie es so oft geschehen ist, ganz äußerlich in Umstellungs- und Buchordnungsfragen zu verlieren. Es ist nötig, zuerst das eigentümliche philosophische Janusantlitz der Politik im Ganzen zu betrachten, das die Idealisten wie eine platonische Utopie und die Realisten wie nüchterne Erfahrungswissenschaft anblickt und das doch offenbar beides in einem ist.

Der aristotelische Idealstaat hält an Kühnheit der schöpferischen Phantasie und gesetzgeberischer Größe des Gedankens den Vergleich mit Platons Staat und selbst mit den Gesetzen nicht entfernt aus. Man sagt mit Recht, Platon stimme in den Gesetzen seinen Staat herab, um ihn der Wirklichkeit anzunähern, und Aristoteles mindere ihn noch weiter herab. Er folgt darin der von Platon im Alter beschrittenen Bahn, noch mehr aber seiner eignen inneren Richtung, die irgendwie nach Versöhnung von Idee und Wirklichkeit strebt. Er spricht es selbst aus, man dürfe zwar günstige Bedingungen nach Wunsch für einen fingierten Idealstaat voraussetzen, aber doch nicht das Unmögliche[1]). Der utopische Teil der aristotelischen Politik ist nicht deren eigentliche Stärke, mag das τέλος des Idealstaats äußerlich auch das Prinzip ihres Aufbaus bilden. Im höchsten Grade original und für Aristoteles charakteristisch ist es dagegen, wie er den von Platon überkommenen Idealstaatsgedanken in seiner Politik mit einer tragfähigen Erfahrungsgrundlage unterbaut, die sich dem Ziel einer empirischen Staatenkunde nähert und deren Methode in genialer Weise ausbildet. Das Entscheidende ist für Aristoteles, daß er beide Formen der Politik miteinander verschmilzt und die Bücher *H Θ*, die den Idealstaat enthalten, an die Bücher *Δ—Z* anschließt, die die Lehre vom wirklichen, historischen Staat oder vielmehr von den mannigfaltigen Erscheinungsweisen, Krankheiten und Heilungsmethoden des wirklichen Staats entwickeln. Das Prinzip dieses Aufbaus spricht er selbst deutlich am Schluß der Nikomachischen Ethik aus, wo er die Politik an die Ethik anknüpft, um beide zu einer einzigen, das Individuelle und das Soziale umfassenden Wissenschaft vom Menschen (*ἡ περὶ τὰ ἀνθρώπινα φιλοσοφία*) zu vereinigen. 'Zunächst wollen wir festzustellen suchen, was im Einzelnen unsre Vorgänger Richtiges gesagt haben, dann auf der Grundlage unserer Politiensammlung (*ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν*) untersuchen, was zur Erhaltung der Staaten führt und was sie ruiniert, sowohl im allgemeinen wie für die einzelnen Staatsformen im besonderen, sowie die Ursachen dafür, daß die einen gut, die andern schlecht regiert sind. Denn wenn wir dies behandelt haben, werden wir vielleicht auch eher erkennen können, wie der beste

[1]) Pol. *B* 6, 1265 a17 (gelegentlich der Kritik der platonischen Staatsutopien), *H* 4, 1325 b38

Staat beschaffen sein muß, welcher Ordnung jeder Staat bedarf und welche Gesetze und Einrichtungen er gebraucht[1]).'

Dieses Programm bedeutet offenbar einen Wendepunkt in der Entwicklung der aristotelischen Politik. Der Philosoph sagt darin mit deutlichen Worten der, wie wir sahen, früher auch von ihm selbst befolgten rein konstruktiven Methode ab und stellt sich auf den Boden nüchterner Tatsachenforschung. Er spricht hier selbst aus, was man vor lauter Deutlichkeit nicht recht verstanden hat: bisher habe ich es anders gemacht, ich habe den Idealstaat logisch konstruiert, ohne die Erfahrungstatsachen ausreichend zu kennen. Jetzt habe ich das große Material der gesammelten *πολιτεῖαι* zur Verfügung und werde es benutzen, um dem Idealstaat eine positive Grundlage zu geben[2]). Er schreibt dies am Schluß der spätesten Bearbeitung der Ethik, die dem letzten Jahrzehnt angehört. Auch die Politiensammlung ist erst damals entstanden. Es ist die Zeit, in der er seiner früheren theologischen Metaphysik den breiten Unterbau einer allgemeinen Seinslehre gab, und wo auch in der Ethik das psychologisch-beobachtende, realistische Element die Oberhand über die spekulative Behandlungsart gewann. Überraschend ist

---

[1]) Eth. Nic. *K* 10, 1181 b13 bis Schluß

[2]) Man muß stets im Auge behalten, daß die in den Lehrschriften bezw. deren vorliegender Bearbeitung überlieferten Formulierungen des aristotelischen Standpunkts nur aus dem lebendigen Ganzen einer niemals stillstehenden geistigen Entwicklung zu verstehen sind. Sie haben dadurch vielfach etwas Relatives, das nur für denjenigen voll verständlich wird, der die übrigen Momente dieses Prozesses überblickt. Wie zahlreiche Stellen der Ethik und Metaphysik nur als Auseinandersetzungen des Philosophen mit sich selbst zu begreifen sind, in denen er über sich selbst fortschreitet, so deutet auch der Schluß der Ethik: *θεωρηθέντων γὰρ τούτων τάχ' ἂν μᾶλλον συνίδοιμεν καὶ ποία πολιτεία ἀρίστη* auf die frühere Stufe seines Denkens, die von einem solchen langwierigen Umweg über die sorgfältigste Empirie noch nichts wußte. Daß der Ausdruck *ἐκ τῶν συνηγμένων πολιτειῶν θεωρῆσαι τὰ ποῖα σῴζει καὶ φθείρει τὰς πόλεις* sich auf die Sammlung der 158 Politien bezieht — *συναγωγή* ist ein bei Aristoteles in diesem Sinne gebräuchlicher Terminus, zu vergleichen ist die *συναγωγὴ τεχνῶν* — ist schon früher gelegentlich vermutet und mehrfach, zuletzt von Heitz, Die verlorenen Schriften des Aristoteles 231ff., mit unfruchtbarem Scharfsinn bestritten worden. Solange man den Athenerstaat noch nicht hatte, der in die letzte Periode des Aristoteles fällt, und die Nikomachische Ethik noch nicht als späteste Auflage seiner Ethik erkannt war, konnte man freilich aus jenen Worten keinerlei entwicklungsgeschichtliche Folgerungen ziehen.

es vielleicht für manchen, daß diese Entwicklung sich erst so spät vollzogen hat. Wir hatten uns Aristoteles von Anfang an auf diesem Wege gedacht. Aber die Tatsache der allmählichen Entwicklung steht durch den Gegensatz der Äußerung am Schluß der Nikomachischen Ethik zu den methodischen Prinzipien des Protreptikos und Politikos vollkommen fest, und die zeitlichen Indizien sind eindeutig. Die Bemerkung über den Einschub des neuen, empirischen Teils vor der Lehre vom besten Staat bezieht sich auf die Bücher Δ—Z, deren Inhalt Aristoteles deutlich umschreibt. Daß sie aus dem Material der Politiensammlung geschöpft sind, hat man längst unabhängig von der Stelle der Ethik, aus ihrer abweichenden wissenschaftlichen Haltung und ihrem unerschöpflichen Reichtum an historischen Beispielen geschlossen[1]). Es ist der einzige Teil der Politik, in dem jüngere geschichtliche Ereignisse erwähnt werden. Die Anspielung auf die Ermordung König Philipps (336) bestätigt, daß Δ—Z erst in der zweiten athenischen Periode geschrieben sind[2]). Daß bei dieser Gelegenheit die ganze Politik erneuert wurde, wird nicht ausgesprochen und ist auch an sich unwahrscheinlich. Wir müssen also untersuchen, wie weit sich alte und jüngere Schichten noch scheiden lassen, wobei wir von den Ergebnissen der Buchordnungsfrage ausgehen können[3]).

[1]) Vgl. W. L. Newman, The Politics of Aristotle vol. I (Oxford 1887) p. 491. Wilamowitz, Aristoteles und Athen Bd. I 359.

[2]) Pol. E 10, 1311 b 2. Die Ermordung wird nicht als jüngst geschehen und überhaupt nicht des Ereignisses selbst wegen erwähnt, sondern in einer Reihe mit ähnlichen Attentaten, die als Beispiele für Fürstenmord aus Rache (*τιμωρίας χάριν*) angeführt werden. Die Stelle ist also vielleicht viel später geschrieben. Zeller, Phil. d. Griech. II 2[3] 154 A. 4 schließt aus ihr auf die späte Abfassung der ganzen Politik, aber die Frage ist eben, wie weit die aus ihr zu ziehende chronologische Folgerung ausgedehnt werden darf. Nur die Politikbücher Δ—Z, die Aristoteles am Schlusse der Ethik als auf der Politiensammlung beruhend bezeichnet und die auch selbst den einheitlichen Stempel dieser Herkunft an der Stirn tragen, sind sicher dem letzten athenischen Aufenthalt zuzuweisen. Sie sind gleichzeitig mit der Ausarbeitung der Nikomachischen Ethik. Daß das übrige früher entstanden ist, wird die weitere Untersuchung positiv erweisen. Eine Ausnahme bildet nur das I. Buch.

[3]) Der erste, der die Vermutung ausgesprochen hat, daß in der Politik Schichten verschiedenen Alters übereinander gelagert sind, ist Wilamowitz, Aristoteles und Athen Bd. I 356ff., dessen historischer Scharfblick überhaupt zum ersten Male den Menschen und Politiker Aristoteles in die Entwicklung des 4. Jahrh. hineingestellt hat.

Seit die italienischen Humanisten der Renaissance sich mit der Politik beschäftigten, hat die Kritik die überlieferte Buchordnung angefochten und durch mehr oder weniger gewaltsame Umstellungen das 'Echte' wieder herzustellen versucht. Im 19. Jahrh. sind diese Hypothesen sogar in die Ausgaben eingedrungen. Die beiden Schlußbücher $H\Theta$ wurden hinter das dritte Buch gestellt, die Bücher Δ—Z an den Schluß. Innerhalb der letzteren Gruppe mußten das fünfte und sechste Buch z. T. wieder ihre Plätze vertauschen. Gegen die 'Umstellerei' hat in neuerer Zeit Wilamowitz drastisch Einspruch erhoben, und gewiß ist ein so mechanisches Mittel nicht geeignet, 'Ordnung' in die Überlieferung zu bringen. Unsere nächste Aufgabe muß es bleiben, den gegebenen Zustand in seiner Notwendigkeit geschichtlich zu verstehen. Dazu freilich können uns die von der Kritik beobachteten Tatsachen wesentlich helfen. Die Bücher B und Γ bilden nicht die Einleitung zu einer allgemeinen Staatslehre, sondern, wie aus der Problemstellung, der Methode und einzelnen ausdrücklichen Äußerungen in diesen Büchern deutlich hervorgeht, zu einem Idealstaat nach Platons Vorbild[1]). Wenn man die beiden den Idealstaat enthaltenden letzten Bücher unmittelbar an diese Einleitung anschließen wollte, so konnte man sich darauf berufen, daß die Bücher $B\,\Gamma$ und $H\Theta$ durch eine Anzahl gegenseitiger Verweisungen fest zusammen gehalten werden, während sie die dazwischen stehenden Bücher Δ—Z nicht erwähnen. Der Zusammenhang mit diesen ist ganz locker[2]).

[1]) Von B ist es ohne weiteres klar, daß es die geschichtlich-kritische Einleitung zu einer Lehre vom Idealstaat bildet und nicht zu einer Staatslehre schlechthin. Γ setzt scheinbar mit allgemeineren Fragen ein, mit dem Begriff des *πολίτης* und der *πολιτεία* überhaupt und einer Systematisierung der möglichen Staatsverfassungen, der guten wie der schlechten. Aber schon dieses normierende Einteilungsprinzip beweist, daß Aristoteles auf den besten Staat hinauswill, dieser wird deshalb überall schon berücksichtigt, z. B. Γ 3, 1276 ^{a}30ff. (vgl. H 4, 1325 ^{b}39), dann Γ 4, wo untersucht wird, ob die *ἀρετή* des Bürgers und des Menschen dieselbe ist oder nicht (z. B. 1276 ^{b}37, 1277 ^{a}2, ^{a}5), in der Untersuchung über die politischen Rechte der *βάναυσοι* Γ 5, 1278 ^{a}8, ^{a}17, in der Feststellung des richtigen volkserzieherischen Staatsbegriffs und der Bekämpfung des 'Manchesterstaats' Γ 9, 1280 ^{b}5, 31, 39, 1281 ^{a}2, ferner Γ 13, 1284 ^{a}1, ^{b}25; Γ 14, 1284 ^{b}38; 15, 1286 ^{a}8, 15; 18, 1288 ^{a}33 bis Schluß.

[2]) Verweisungen in Γ auf $H\Theta$ vgl. vorige Anm., umgekehrt weist H 4, 1325 ^{b}34 auf Γ 6—8 zurück, H 14, 1333 ^{a}3 verweist mit den Worten *καθάπερ ἐν τοῖς πρώτοις εἴρηται λόγοις* auf Γ 6, vgl. besonders 1278 ^{b}32ff. Auch auf

Dem aufmerksamen Leser konnte es nicht entgehen, daß sie den Aufbau des besten Staats geradezu störend unterbrechen. Wenn am Schluß der Nikomachischen Ethik gesagt wird, sie sollten die Grundlage des Idealstaats bilden, so ist dieser Aufbau über die bloße Absicht nicht hinausgelangt, denn die Bücher $\Delta-Z$ tragen zur Vorbereitung und Fundierung des Idealstaats in Wirklichkeit nichts oder nur indirekt bei. Entscheidend war, daß sich am Schluß des Buches Γ in den Handschriften der Anfangssatz des H in wenig verändertem Wortlaut findet. Am Anfang des H ist er dem Beginn einer selbständigen Abhandlung entsprechend stilisiert, am Ende des Γ hat er eine Form, die unmittelbar an den letzten Gedanken dieses Buches anschließt. Die aristotelischen Schriften kennen mehrere Beispiele solcher technischen Merkzeichen, die den äußeren Zusammenhang zwischen den Buchrollen herstellten. Damit war die Tatsache, daß H einst an Γ anschloß, dem Bereich des Hypothetischen entrückt: sie war ausdrücklich überliefert.

Nimmt man an, die Worte am Schluß der Nikomachischen Ethik, die den Grundriß der Politik entwickeln, stammten nicht von Aristoteles selbst — diese Annahme hat man tatsächlich befürwortet — sondern von dem Redaktor, sei es Nikomachos oder Theophrast, so wäre dieser es gewesen, der die echte aristotelische Reihenfolge der Politikbücher durch den Einschub von $\Delta—Z$ unterbrach. Stammt aber der Grundriß von Aristoteles, was mir die einzig zulässige Erklärung zu sein scheint, so hat dieser selbst die Bücher $\Delta—Z$ eingeschoben, und die Worte am Schlusse des Buches Γ sind ein Rudiment des ursprünglichen Zustandes. In jedem der beiden Fälle ist die Folge von $H\Theta$ nach $B\Gamma$ als das Ursprüngliche erwiesen, nur haben wir, wenn Aristoteles selbst den Einschub vorgenommen hat, kein Recht, diesen Schritt wieder rückgängig zu machen. Es ist dann nicht eine richtige und eine falsche Buchstellung, sondern eine frühere und eine spätere zu unterscheiden. Die Aporie ist aus der Entwicklung

---

Θ weist H 16, 1335 b 4 voraus. Umso auffälliger ist das Fehlen einer Bezugnahme auf $\Delta—Z$ in $H\Theta$ und Γ, zumal es in $\Delta—Z$ umgekehrt nicht an Hinweisen auf Γ und H fehlt. Diese sind jedoch nicht der Art, daß sie die Zwischenstellung von $\Delta—Z$ zwischen Γ und $H\Theta$ fordern, die durch die Zitate und den Zusammenhang zwischen Γ und $H\Theta$ geradezu ausgeschlossen zu werden schien.

des Aristoteles erwachsen und statt mit Gewalt Ordnung zu schaffen, sollten wir der Überlieferung dafür dankbar sein, daß sie uns noch einen Einblick in das Werden seiner Gedanken vergönnt. Allerdings ist dies nur dadurch möglich, daß die letzte Erweiterung nicht organisch aus der älteren Politik hervorwächst und die Vernähung nur ganz provisorisch durchgeführt ist.

Überblicken wir das bisherige Ergebnis, so haben wir zunächst die ursprüngliche Idealstaatspolitik, die in ihrer Zielsetzung direkt an Platon anknüpft. Sie beginnt in Buch *B* mit einem geschichtlichen Rückblick auf die früheren Idealstaatstheoretiker einschließlich Platons und mit der Kritik ihrer Utopien. Dieses Buch bildete anscheinend ursprünglich den Anfang, wie der geschichtliche Teil der Metaphysik, des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* und der Bücher von der Seele. Es war aber nur als Einleitung einer Idealstaatspolitik zu brauchen; daher mußte ihm später eine allgemeinere Einleitung vorangestellt werden, als der Idealstaatsentwurf zu einer allgemeinen Staatslehre ausgebaut wurde[1]). Buch *Γ* geht zur Aufstellung der Grundbegriffe des Staates über. Den Hauptinhalt bildet die Ableitung der sechs paradigmatischen Staatsverfassungen je aus dem verschiedenen Maße des Anteils, den sie den Bürgern an der Herrschaft gewähren. Das Streben nach absoluten Normen und Maßstäben ist auch hier charakteristisch. Es zeigt sich vor allem in der Unterscheidung der richtigen und entarteten Verfassungen. Die Haltung des Buches ist ebenso begrifflich-theoretisch wie die der Bücher *H Θ*, die die eigentliche Skizze des besten Staates enthalten und auf die es mehrfach hinweist. Auf *H Θ* selbst kommen wir noch zurück.

Diesem spekulativen Entwurf steht der empirische Teil *Δ—Z* gegenüber. In diesen Büchern ist von dem platonischen Geist der Konstruktionen und Idealentwürfe nichts mehr zu spüren. Allerdings nimmt Aristoteles am Anfang des Buches *Δ* ausdrücklich auf das Alte Bezug, wenn er erklärt, nächst dem Ziel der Idealkonstruktion sei es eine nicht minder wichtige Auf gabe es Politikers, zu untersuchen, was für einen bestimmten Staat unter gegebenen Verhältnissen nützlich oder schädlich sei. Die Aufstellung eines absoluten Ideals und die Bestimmung der unter gegebenen Bedingungen bestmöglichen Politik falle einer und

[1]) Vgl. zur Begründung dieses späten Ansatzes des Buches *A* p. 285

derselben Wissenschaft zu. Die Ausführungen über diesen Punkt beweisen, daß Aristoteles in der Vereinigung der platonischen Utopik mit dieser rein empirischen Betrachtung eine gewisse Schwierigkeit gefunden hat, über die er freilich wegkommen zu können glaubte. Er half sich mit dem Hinweis auf die Analogie einer doppelten Medizin und Gymnastik, einer, die sich mit der reinen Norm befaßt, und einer zweiten, die diese Erkenntnis auf den gegebenen Fall anwendet. Aber man kann kaum überhören, daß die Polemik gegen die bloße Idealkonstruktion wie ein Unterton überall in der Einleitung des empirischen Teils mitklingt, und daß Aristoteles auf seine Neuerung nicht wenig stolz war. War doch mit der schroffen Betonung des unerreichbaren Ideals der zerklüfteten und zerrütteten griechischen Wirklichkeit nicht zu helfen.

Vor allem aber bildet der Idealstaat in den empirischen Untersuchungen des neueingeschobenen Teils gar nicht die Norm, nach der bestimmt wird, was unter gegebenen Verhältnissen erreichbar und wünschenswert ist, sondern der Maßstab ist hier ein biologisch-immanenter. Er wird durch liebevolle Versenkung in die Mannigfaltigkeit der möglichen Formen des Staates, nicht im Hinblick auf ein starres, einheitliches Idealziel gewonnen. Aristoteles wird deshalb nicht müde zu betonen, daß es nicht nur eine einzige Demokratie, Oligarchie usw. gibt, sondern sehr verschiedene Spielarten. Und während im Buch *Γ* Demokratie und Oligarchie schlechterdings als normwidrig und degeneriert betrachtet werden, sind sie in *Δ* diejenigen beiden Typen, auf die sich fast alle Verfassungen der Wirklichkeit praktisch zurückführen lassen, wenn Aristoteles auch an den beiden schematischen Wertkategorien seines älteren Entwurfs, *ὀρθὴ πολιτεία* und *παρέκβασις*, festhält. Entscheidend für das Verständnis der Bücher *Δ—Z* ist nicht dieses Festhalten am Alten, sondern die neue Methode. Sie hätte aus der Idealstaatsspekulation niemals gewonnen werden können. Dort herrschte logischer Einteilungsschematismus, hier waltet biologischer Formensinn. Bezeichnend dafür ist der bis ins Einzelne gehende methodische Vergleich der Formenlehre des Staats mit der Morphologie der Tiere, den Aristoteles an die Spitze der neuen Abhandlung stellt[1]). Die

[1]) Pol. *Δ* 4, 1290 b 25 *ὥσπερ οὖν εἰ ζῴου προηρούμεθα λαβεῖν εἴδη, πρῶτον ἂν ἀποδιωρίζομεν ὅπερ ἀναγκαῖον πᾶν ἔχειν ζῷον, οἷον ἔνιά τε τῶν αἰσθητηρίων*

Beeinflussung der von Platon ererbten, konstruktiven Denkweise durch die Methode der beobachtenden Naturwissenschaft, besonders der Biologie und Morphologie, deren allseitige Entfaltung der späteren Periode des Aristoteles angehört, ist hier mit Händen zu greifen. Es handelt sich dabei nicht um die bloße Kontrolle des begrifflichen Konstruierens durch die Erfahrung, die von Anfang an in der Richtung des aristotelischen Denkens lag. Der Rückgang auf die Erfahrung war schon in dem alten Idealstaatsentwurf das Mittel, wodurch Aristoteles die platonische Spekulation stützte oder zu Fall brachte. In den späten Büchern hat sich infolge voraussetzungsloser Beobachtung der Erfahrungswelt eine ganz anders geartete Betrachtungsweise gebildet, die von den Einzelerscheinungen ausgeht und ihr inneres Gesetz belauscht, wie man die charakteristischen Regungen und Bewegungen eines lebenden Wesens beobachtet. Die Lehre von den Krankheiten der Staaten und ihrer Heilung ist nach dem Muster der ärztlichen Pathologie und Therapie entworfen. Man kann kaum einen größeren Gegensatz zur platonischen und ursprünglichen aristotelischen Politik der absoluten Norm denken als diese Auffassung, für die kein Staat so hoffnungslos zerrüttet ist, daß nicht wenigstens der Versuch der Sanierung gewagt werden müßte. Radikalkuren würden ihn mit Sicherheit in Kürze zugrunde richten, den Maßstab für das, was er noch an Heilkräften aufbringen kann, darf man lediglich aus ihm selbst und seinem Zustand entnehmen.

καὶ τὸ τῆς τροφῆς ἐργαστικὸν καὶ δεκτικόν, οἷον στόμα καὶ κοιλίαν, πρὸς δὲ τούτοις, οἷς κινεῖται μορίοις ἕκαστον αὐτῶν· εἰ δὴ τοσαῦτα εἴη μόνον, τούτων δ' εἶεν διαφοραί, λέγω δ' οἷον στόματός τινα πλείω γένη καὶ κοιλίας καὶ τῶν αἰσθητηρίων, ἔτι δὲ καὶ τῶν κινητικῶν μορίων, ὁ τῆς συζεύξεως τῆς τούτων ἀριθμὸς ἐξ ἀνάγκης ποιήσει πλείω γένη ζῴων· οὐ γὰρ οἷόν τε ταὐτὸν ζῷον ἔχειν πλείους στόματος διαφάς, ὁμοίως δὲ οὐδ' ὦτων· ὥσθ' ὅταν ληφθῶσιν, τούτων πάντες οἱ ἐνδεχόμενοι συνδυασμοὶ ποιήσουσιν εἴδη ζῴου, καὶ τοσαῦτ' εἴδη τοῦ ζῴου ὅσαιπερ αἱ συζεύξεις τῶν ἀναγκαίων μορίων εἰσίν· τὸν αὐτὸν δὲ τρόπον καὶ τῶν εἰρημένων πολιτειῶν. Daran schließt sich die Parallele der einzelnen Teile des Gesellschaftsorganismus mit denen des Lebewesens. Die Durchführung zeigt, daß es sich für Aristoteles dabei nicht um eine geistreiche Analogie handelt, sondern um eine völlige Änderung der Methode. Das Ergebnis, das er im Folgenden immer von neuem einschärft, ist wichtig genug: es gibt nicht nur die wenigen in Buch *Γ* unterschiedenen Verfassungsschemata, sondern jede dieser Arten ist wieder variabel je nach der Kombination der Teile, die sehr mannigfach sein kann.

An dieser allgemeinen Charakteristik müssen wir uns hier genügen lassen, ohne in die Einzelanalyse der drei Bücher näher einzugehen. Nur noch ein Wort über das erste Buch. Es ist, wie bereits bemerkt wurde, erst hinzugetreten, als Aristoteles durch den Einschub des rein empirischen Teils den vorhandenen älteren Grundstock zu einer allgemeinen Politik erweiterte. Das Buch bildet die Exposition des Gesamtaufbaus, der dem Aristoteles bei der späteren Bearbeitung vorschwebte. Er beabsichtigte in der Einleitung die natürlichen Grundbedingungen alles staatlichen Daseins zu entwickeln, um den Staat von der Natur her, aus seinen einfachsten Voraussetzungen aufzubauen. Dies sind die drei Grundelemente alles gesellschaftlichen Lebens: Herr und Sklave, Mann und Weib, Erzeuger und Kinder[1]). In der Art, wie die sich hieraus natürlich ergebende Dreiteilung des Stoffs durchgeführt oder richtiger nicht durchgeführt ist, erkennt man, daß dem Aristoteles gewisse Hindernisse im Wege standen. Das erste Buch behandelt nur das erste jener drei Grundverhältnisse (*ἀρχὴ δεσποτική, γαμική, πατρική*), die Sklavenfrage und ihren Zusammenhang mit der Ökonomie des sozialen Lebens. Hinsichtlich der beiden anderen angekündigten Themata, der Ehe und Kinder, vertröstet Aristoteles die Hörer am Schluß mit dem Hinweis, diese würden besser im Zusammenhang mit dem Familienproblem *ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας* besprochen. Dieser auf den ersten Blick unverständliche Mangel an Folgerichtigkeit und Übersichtlichkeit, der den Ausgang des ersten Buches so unbefriedigend macht, erklärt sich aus der Zwangslage, in der Aristoteles sich befand und in der ihm nur ein Notausweg helfen konnte. Die Frage der Ehe und die der Familie waren bereits in dem älteren Entwurf der Politik gelegentlich der Kritik der platonischen Forderung der Weiber- und Kindergemeinschaft ausgiebig erörtert. Entweder mußte er diese älteren Ausführungen streichen und damit der Kritik des platonischen Staates ihren Hauptreiz nehmen, oder auf ihre nochmalige Behandlung in Buch *A* verzichten und sich mit einem Hinweis auf die vorhandene Darstellung in *B* begnügen[2]). Er hat das letztere vorgezogen. Die

[1]) Pol. *A* 3, 1253 b 4—8

[2]) Pol. *A* 13, 1260 b 8—13. Den Artikel vor *πολιτείας* aus *τὰς* in *τῆς* zu ändern oder zu streichen ist nicht erlaubt. Damit würde der Hinweis sich auf den Teil der Politik beziehen, der den Idealstaat enthält, aber von dem Familien-

gebrochene Komposition des ersten Buches ist also die Folge der Anpassung an den älteren Entwurf. Auch das Schlußstück, das den Übergang zu der anderen Fragestellung der älteren Idealstaatspolitik herstellen soll, verrät diesen Anpassungszwang durch seine merkwürdige Gewundenheit — man hat es aus diesem Grunde sogar dem Aristoteles absprechen wollen —, ohne daß es ihm gelingt, den überraschenden Gedankensprung, den man beim ersten Satz des zweiten Buchs empfindet, zu verschleiern.

Eine Bestätigung dieser Ergebnisse ist auch das Zitiersystem, dessen Aristoteles sich in der Politik bedient. Es liegen eben zwei Schichten von z. T. widersprechenden Zitaten übereinander. Zunächst betrachtet man sie naturgemäß nebeneinander und sucht sie unter sich in Einklang zu bringen. Dann spielt man sie gegeneinander aus und erklärt die eine Hälfte für interpoliert. Allein eine Lösung des Knotens findet sich nur, wenn man entwicklungsgeschichtlich vorgeht und die Zitate, die dem alten Idealstaatsentwurfe angehört haben müssen (weil sie nur

---

problem ist dort nicht die Rede, und es ist ein schlechter Trost, sich auszudenken, das Vermißte könne im Schlußteil des letzten Buchs gestanden haben, der nicht vorhanden ist. Es ist doch mißlich, im Hinblick auf einen Teil, der vielleicht niemals existiert hat, die Überlieferung zu ändern. Der Ausdruck *ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας* ist an sich mehrdeutig. *Δ* 2, 1289 a26 bezeichnet er die Aufstellung des Schemas der sechs Politien im III. Buch. *B* 1, 1260 b29 versteht Aristoteles unter der Untersuchung der *ἄλλαι πολιτεῖαι*, im Gegensatz zum eignen Idealstaat, die von anderen Theoretikern aufgestellten Utopien, die er im Buch *B* kritisiert; auch am Schluß des *B* faßt er diese Untersuchung unter dem Namen *τὰ περὶ τὰς πολιτείας* (1274 b26) zusammen. Nun ist das Familienproblem in der Kritik der Weiber- und Kindergemeinschaft des platonischen Staates *B* 3—4 ausführlich behandelt, wenn dort die Ansicht des Aristoteles auch mehr indirekt, durch den Widerspruch gegen das ihm verkehrt Erscheinende, entwickelt wird. Aber gerade das steht ja in der Vorankündigung *A* 13, 1260 b10: über die *ἀρετή* des Mannes und der Frau, der Kinder und der Eltern und über ihre *ὁμιλία, τί τὸ καλῶς καὶ μὴ καλῶς ἐστι, καὶ πῶς δεῖ τὸ μὲν εὖ διώκειν τὸ δὲ κακῶς φεύγειν, ἐν τοῖς περὶ τὰς πολιτείας ἀναγκαῖον ἐπελθεῖν*. Hier stellt er eine Behandlung der Frage in Form einer Kritik des Verkehrten in Aussicht; hätte er sie in derselben Form zu geben beabsichtigt wie die Erörterung des Sklavenproblems, so wäre kein Grund auszudenken, weshalb er sie nicht sogleich an diese anschließen sollte. Aber wie der barsche Übergang zum Buche *B* beweist, das ohne Vorbereitung die Aufstellung einer *ἀρίστη πολιτεία* als Ziel der Politik bezeichnet, während bisher nur vom Staate schlechthin die Rede war, ist *A* vor eine ältere, schon vorhandene Abhandlung vorgeschoben, worin die Frage schon erörtert war.

diesen voraussetzen), von den späteren Verweisungen scheidet, die das jetzige Ganze der Politik zur Voraussetzung haben. Unmittelbar beweisend sind naturgemäß nur diejenigen Verweisungen, die dem jetzigen Zustande der Politik widersprechen, während diejenigen, die ihn voraussetzen, der letzten Bearbeitung angehören können und daher nichts Eindeutiges aussagen. Teilt man die Zitate so in zwei Gruppen, so ist das, was die dem jetzigen Zustande der Politik widersprechenden aussagen, die ursprüngliche Zusammengehörigkeit und Selbständigkeit derjenigen Bücher, die den Idealstaat enthalten (*B ΓH Θ*). Buch *Γ* ist einmal der Anfang der eigentlichen Abhandlung gewesen, da *B* nur negativen Inhalt hatte. Deshalb wird es mehrfach mit den Worten *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* zitiert. Selbst das Buch *Δ*, das der späteren Bearbeitung angehört, zitiert das dritte noch in dieser Form, der Einschub von *Δ—Z* ist also offenbar erfolgt, bevor das erste Buch vor das Ganze gesetzt wurde[1]). Ehe es vorhanden war, berief Aristoteles sich für diejenigen Fragen, die er jetzt im ersten Buch behandelt, also für die Sklavenfrage und die Lehre von den drei Grundformen der Herrschaft innerhalb der einzelnen *οἰκία* (*δεσποτική, γαμική, πατρική*) einfach auf seine exoterischen Dialoge, die darüber ausführlich sprachen. So *Γ* 6, 1278 b30: *ἀλλὰ μὴν καὶ τῆς ἀρχῆς γε τοὺς λεγομένους τρόπους ῥᾴδιον διελεῖν· καὶ γὰρ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις διοριζόμεθα περὶ αὐτῶν πολλάκις.* Nun folgt die Einteilung genau so, wie sie schon im ersten Buche steht: in die drei Herrschaftsverhältnisse von Herr und Sklave, Mann und Weib, Vater und Kind. Daß Aristoteles sich für sie trotzdem auf die Dialoge beruft, hat nur dann nichts Auffallendes, wenn Buch *Γ* einer Bearbeitung angehört, in welcher *Δ* noch nicht vorhanden war. In der letzten Bearbeitung faßte er den Plan, diese Lücke auszufüllen und die Frage in einem einleitenden Buch ausführlich zu erörtern. Jetzt wurde an der zitierten Stelle natürlich ein Hinweis nötig, daß im ersten Buch darüber

[1]) Buch *Γ* oder Anfang von *Γ* mit *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* zitiert *Γ* 18, 1288 a37 (= *Γ* 4), *H* 14, 1333 a3 (= *Γ* 6), *Δ* 2, 1289 a26 (= *Γ* 6), *Δ* 7, 1293 b2 (= *Γ* 4—5), *Δ* 10, 1295 a4 (= *Γ* 14—17). Dem jetzigen Zustand widerspricht es auch, wenn Susemihl Recht hat, daß *Δ* 3, 1290 a1 das *εἴρηται ἐν τοῖς περὶ τὴν ἀριστοκρατίαν* sich auf *H* 8—9 beziehe; doch ist die Beziehung auf *Γ* 4 nicht ganz von der Hand zu weisen. Newman, The Politics of Aristotle vol. IV 155 denkt an *Γ* 12, 1283 a14ff. Vgl. nächste Anm.

schon gehandelt sei. Er nimmt sich neben dem stehengebliebenen älteren Hinweis auf die Dialoge recht widerspruchsvoll aus[1]). Einen zweiten Rückweis auf Buch *A* trug Aristoteles im Buche *H* an einer Stelle nach, wo er das Verhältnis von Herr und Sklave berührte[2]). Auch das früher besprochene merkwürdige Verhältnis der Zitate in den Büchern *B Γ H Θ* zu denen in *Δ E Z* klärt sich befriedigend auf, wenn man es genetisch betrachtet[3]). Daß die Bücher des Idealstaatsentwurfs *B Γ* und *H Θ* durch ein Netz von gegenseitigen Verweisungen miteinander verknüpft sind, während sie die dazwischen stehenden Bücher *Δ—Z* nicht zitieren, hat seinen Grund in der früheren Entstehung und in dem einheitlichen Ursprung der ersteren. Es wird anderseits verständlich, weshalb umgekehrt in dem jüngsten empirischen Teil, besonders in *Δ*, häufiger auf das Alte Bezug genommen wird.

Versuchen wir jetzt die Entstehungszeit des Idealstaatsentwurfs gegen die der späteren Bücher und der Politiensammlung genauer abzugrenzen. Wie in der Ethik und Metaphysik gehen wir wieder vom Verhältnis des Idealstaats-Teiles zu den frühen Schriften des Aristoteles aus — denn nur in diesem älteren Teile ist bezeichnenderweise von einem solchen Verhältnisse die Rede, während die späteren Bücher *Δ—Z* nicht die leiseste Spur eines Zusammenhangs mit den dialogischen Werken zeigen. Freilich ist es um das uns zur Verfügung stehende Vergleichsmaterial schlecht bestellt. Der Protreptikos, das einzige Werk, an das wir uns halten können, gibt nur für die Punkte etwas aus, wo sich die Politik unmittelbar auf die Ethik stützt. An rein Politischem enthalten die vorhandenen Reste wenig. Dieser Schaden

[1]) Pol. *Γ* 6, 1278 b 17. Wäre dieser Hinweis auf Buch *A* und damit dieses Buch selbst von Anfang an dagewesen, so wäre nicht zu verstehen, weshalb unmittelbar darauf vermittels eines Zitates aus den *ἐξωτερικοὶ λόγοι* das über die *ἀρχῆς εἴδη* in Buch *A* Gesagte noch einmal entwickelt werden mußte. Das Beispiel der übrigen Zitate aus den exoterischen Schriften macht es klar, daß diese Partie ein Auszug aus einem Dialoge ist, den Aristoteles aushülfsweise heranzieht, das setzt aber voraus, daß Buch *A* damals noch nicht vorherging.

[2]) Pol. *H* 3, 1325 a 30 *διώρισται δὲ περὶ αὐτῶν ἱκανῶς ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις*. Hier wie *Γ* 6, 1278 b 18 bezeichnet *ἐν τοῖς πρώτοις λόγοις* nicht wie gewöhnlich in der Politik Buch *Γ*, sondern *A* d. h. den Zustand, der durch die späteste Bearbeitung erst geschaffen wurde. Beide Hinweise sind erst bei dieser Gelegenheit hinzugefügt. Zitate, die nicht von Aristoteles' Hand herrühren, kann ich dagegen auch in der Politik nicht anerkennen.

[3]) Vgl. p. 280

wird dadurch einigermaßen aufgewogen, daß der innere Zusammenhang der Politik mit der Ethik in der früheren Periode offenbar weit enger war als später, wo Aristoteles der Form nach die Einheit beider Disziplinen zwar noch wahrt und sie systematisch sogar zu einer großartigen äußeren Totalität aufbaut, wo aber die Loslösung der Individualethik unter der Oberfläche dieser überkommenen platonischen Syzygie praktisch so gut wie vollzogen und die spätere hellenistische Selbständigkeit der Ethik bereits angebahnt ist.

Wir beginnen mit dem Anfang des Buches *H*, das den Grund zum Idealstaate legt. Er ist darin ganz platonisch, daß er das Ziel des Staates mit dem ethischen Ziel des Individuums identisch setzt. Denn dies bedeutet der Satz, von dem die Untersuchung ausgeht: der beste Staat ist derjenige, der den Staatsbürgern das beste Leben (*αἱρετώτατος, ἄριστος βίος*) gewährt. Damit ordnet Aristoteles keineswegs im liberalen Sinne den Staat der Wohlfahrt der Individuen unter, sondern er leitet wie Platon die Wertkategorien für den Staat und seine Beurteilung aus den für die Seele des einzelnen Menschen geltenden ethischen Normen ab. Das 'beste Leben' des Staats und des Einzelnen ist ein und dasselbe, das heißt für ihn nicht: wenn alle gut zu essen haben und sich behaglich fühlen, geht es auch dem Staate gut, sondern der geistige und sittliche Wert des Staates wird gegründet auf denjenigen seiner Bürger. Seine letzte Quelle ist die wertende Seele des Individuums. Ihr höchster ethischer Gedanke hinwiederum ist der Staat, auf den hin der Mensch von Natur veranlagt ist.

Die Ableitung des besten Staates aus den ethischen Normen vollzieht sich bei Platon innerhalb einer und derselben Wissenschaft, bei Aristoteles ist die Differenzierung der Politik und der Ethik schon so weit fortgeschritten, daß er sich an diesem Punkte mit einem äußerlichen Hinweis auf die grundlegende Bedeutung des ethischen Theorems vom *ἄριστος βίος* helfen muß. Die ganze Art der ethischen Fragestellung (*τίς βίος ἄριστος*) ist nun schon an sich ein Zeichen für das Alter dieses Staatsentwurfes, denn obgleich sie auch in der späteren Ethik noch nachwirkt, ist sie dort bloßer herkömmlicher Rahmen, in dem sich die Ethoslehre mit realistischer Psychologie entfaltet, dagegen bildet sie im Philebos und Protreptikos und noch in der Urethik den Mittel-

punkt der ganzen Wertproblematik. Also wundert es uns nicht, erfordert aber nunmehr ernsteste sachliche, nicht nur wie bisher literarische Beachtung, wenn Aristoteles sich bei der Gründung des Idealstaats für die Frage des besten Lebens auf seine exoterischen Schriften beruft. Er spricht unmißverständlich von einer bestimmten Schrift *περὶ ἀρίστης ζωῆς*, also dem Protreptikos, den er zugrundelegt[1]). Daß Bernays, der das Selbstzitat an dieser Stelle zuerst als solches erkannt hat, auf den uns gänzlich unbekannten Dialog Nerinthos riet[2]), ist zwar unbegreiflich, aber es ist ein bleibendes Verdienst, daß er auf den veränderten, gehobenen Stil des folgenden Kapitels aufmerksam gemacht hat[3]). Er schloß aus der Ungewöhnlichkeit dieser Sprache in den Lehrschriften und aus ihrem Zusammentreffen mit dem Zitat der exoterischen *λόγοι* auf eine weitgehende, bis in die Einzelheiten der stilistischen Prägung sich erstreckende Wiedergabe eines aristotelischen Dialogs an dieser Stelle. Diels rückte später das stilistische Problem in einen allgemeineren Zusammenhang und erklärte die auffällige Hebung des Stilniveaus an vielen Stellen der Lehrschriften als diatribenartige Versuche der subjektiven Einwirkung auf das Gemüt des Zuhörers, ohne an Entlehnungen aus den Dialogen zu glauben[4]). Über die Tatsache mannigfacher Anknüpfung der Lehrschriften an die exoterischen Schriften ist nun nach dem bisher Gesagten kein Wort mehr zu verlieren. Auch die Einleitung des Buches *H* der Politik beruht auf exo-

[1]) Pol. *H* 1, 1323 a 21

[2]) Bernays, Die Dialoge des Aristoteles 89 [3]) Bernays a. O. 77

[4]) H. Diels, Rec. von Georg Kaibels Stil und Text der *Ἀθηναίων πολιτεία* des Aristoteles in Gött. gel. Anz. 1894, und Zu Aristoteles' Protreptikos und Ciceros Hortensius in Arch. f. Gesch. d. Philos. Bd. I 478. In meiner Entstehungsgeschichte d. Metaph. 137 habe ich mich Diels angeschlossen und erkläre es auch heute für unmöglich, dem Aristoteles eine Benutzung seiner Dialoge zuzuschreiben, bei der er wie ein später Kompilator in ungewollte stilistische Hörigkeit von seiner Vorlage geriet. Wo der Stil sich ändert, da liegt jedesmal auch die Absicht einer besonderen Wirkung zugrunde. Wenn ich aber früher aus diesem Grunde mit Diels die Annahme von Entlehnungen aus exoterischen Schriften überhaupt entbehren zu können glaubte, so muß dieser Schluß jetzt natürlich fallen gelassen werden. Die Behandlung des Eingangs des VII. Politikbuchs durch Vahlen, Ber. Wiener Akad. d. Wiss. Bd. LXXII 5ff., die durch feine sprachliche Beobachtungen ausgezeichnet ist, hat das durch Bernays aufgeworfene Problem der Herkunft des Gedankengehalts dieses Kapitels nicht gefördert.

terischer Vorlage. Aber der gehobene Stil dieses Stücks ist dennoch zweifellos nicht aus bloß unwillkürlichem Durchschlagen des Originals zu erklären, denn er ist in der Einleitung des Idealstaats durchaus am Platz und findet sich auch sonst an ähnlichen Stellen, ohne daß Entlehnung aus Dialogen anzunehmen ist[1]). An der vorliegenden Stelle trifft eben beides, Entlehnung und Stiländerung, zusammen: Aristoteles schöpft nicht nur die Gedanken aus seiner exoterischen Vorlage, sondern er trifft mit dieser auch in der Absicht zusammen, diese Gedanken protreptisch wirksam zu machen durch eine bestimmte stilistische Form.

Aus dem Protreptikos übernimmt er zunächst — wie am Anfang des zweiten Buchs der Eudemischen Ethik — die Einteilung aller Güter in äußerliche, körperliche und seelische. Die Eudämonie ist durch den Besitz aller drei Arten von Gütern bedingt, doch es kommt dem Philosophen naturgemäß nicht so sehr darauf an, die Notwendigkeit der äußeren oder der körperlichen zu zeigen, als die der sittlichen und geistigen Güter. ‘Niemand kann einen Menschen glücklich nennen, der keine Spur von Tapferkeit, Besonnenheit, Gerechtigkeit und von Erkenntnis (*φρόνησις*) besitzt, sondern der jede Fliege fürchtet, die vorüberfliegt, dem das Gemeinste nicht zu gemein ist, wenn er ein Gelüsten des Gaumens oder der Kehle damit zu befriedigen hofft, und der um ein paar elende Pfennige seine besten Freunde ins Verderben stürzt, ebensowenig aber auch den, dessen Geist unentwickelt ist wie der eines Kindes oder umnachtet wie der eines Wahnsinnigen.’ Die vier platonischen Tugenden, darunter die im Sinne des späten Platon anstelle der *σοφία* gesetzte *φρόνησις*, beweisen allein schon das Alter dieser Stelle. Im Protreptikos fanden wir dieselbe Vierzahl[2]). Wieviel Wert auf sie gelegt wird, zeigen die vier Beispiele, von denen das für den Wert der *φρόνησις* auch in unseren Bruchstücken des Protreptikos noch nachweisbar ist. ‘Kein Mensch möchte leben, selbst im Besitz des größten Vermögens und der größten Macht, die es seit Menschengedenken gab, wenn er der vernünftigen Besinnung

[1]) So z. B. in dem I. Buch *Περὶ ζῴων μορίων*, das die Einleitung einer größeren Reihe von Vorlesungen über die Tiere bildet und sehr ins Allgemeine geht.

[2]) Frg. 52 (p. 62, 2—4 R.), frg. 58 (p. 68, 6—9 R.) vgl. Pol. *H* 1, 1323 b 33—36; 15, 1334 a 22

beraubt und von Wahnsinn umnachtet sein sollte, und dürfte er auch ein Leben voll der stärksten Sinnengenüsse führen', und weiter unten heißt es: 'Wenn einer auch alles besäße, aber sein Geist wäre nicht in Ordnung und krank, so wäre das Leben nicht wünschenswert. Denn auch die anderen Güter nützen dann nichts. Deshalb halten alle Menschen im Vergleich mit dem Bewußtsein der Sinne und der Fähigkeit, dies eine, das geistige Leben, zu genießen, alles andere für nichts, und aus diesem Grunde würde es kein Mensch ertragen, sein Leben lang trunken oder im Zustand eines Kindes zu sein[1].'

Doch das werden alle zugeben, fährt die Politik fort, verschiedener Ansicht ist man nur über das Maß, d. h. über die Frage, von welcher Art von Gütern man mehr gebrauche. Von der *ἀρετή* halten die Menschen schon einen noch so kleinen Teil für ausreichend, an Reichtum aber, an Geld, Macht und Ruhm erstreben sie ein Übermaß (*εἰς ἄπειρον ζητοῦσι τὴν ὑπερβολήν*). Doch gleich viel ob die Eudämonie in der Lust oder in der sittlichen Tüchtigkeit oder in beiden bestehe — dies war ja die Fragestellung des Philebos und Protreptikos[2] — kommt sie eher denen zu, die im höchsten Maße mit den Gaben des Geistes geschmückt sind, aber nur mäßigen Besitz an äußeren Gütern haben, als jenen, die mehr äußere Besitztümer haben, als sie gebrauchen können, die aber in geistiger Hinsicht benachteiligt sind. Diese Worte geben charakteristische Gedanken und Wendungen des Protreptikos wieder. Der *τὴν διάνοιαν κεκοσμημένος καθ' ὑπερβολήν* ist das Gegenbild zu dem *λαμπρᾷ ἐσθῆτι κεκοσμημένος* des Protreptikos, dessen Seele *κακῶς διάκειται*[3]. Von dieser inneren *διάθεσις* spricht Aristoteles in der Politik wenige Zeilen weiter. Der Höchstgrad (*ἀρίστη διάθεσις*) eines jeden Gutes, das Menschen zuteil werden kann, ist hinsichtlich seines relativen Wertvorzugs vor dem Höchstgrade anderer Güter abhängig von der Wertdifferenz dieser Güter selbst untereinander[4].

[1]) Frg. 55 (p. 65, 4—7 und 65, 15—21 R.)

[2]) Jambl. Protr. p. 41, 12; 59, 27 Pist.

[3]) Pol. *H* 1, 1323 a 36 ff. vgl. frg. 57. An beiden Stellen ist die Methode, den Anteil der *ἐκτὸς χορηγία* und der inneren *διάθεσις* der Seele an der Eudämonie zu bestimmen, ein und dieselbe.

[4]) Zur Vorliebe für diese formallogische Art der Schlußbildung im Protreptikos vgl. Jambl. Protr. p. 43, 28; 44, 21. Beide Beispiele beziehen sich ebenfalls auf das *αἱρετόν* und *μᾶλλον αἱρετόν*.

Dasselbe spricht der Protreptikos einfacher aus: für den, dessen seelische *διάθεσις* schlecht ist, ist weder Reichtum noch Kraft noch Schönheit ein Gut; sondern je mehr diese *καθ' ὑπερβολήν* vorhanden sind, um so schwerer schädigen sie den, der sie besitzt, wenn sie nicht mit *φρόνησις* verbunden sind (frg. 57 Schluß).

Die äußeren Güter müssen ein *πέρας* haben, weil sie Mittel sind und jedes Mittel zu etwas nütze ist; als Selbstzweck gepflegt, schlägt das Mittel zum Schaden dessen aus, der sich zu seinem Sklaven macht, oder es wird doch mindestens unnütz. Die Steigerung der inneren Güter dagegen ist um so nützlicher, je größer sie wird, wenn man hier überhaupt vom *χρήσιμον* sprechen soll und nicht nur vom *καλόν*[1]). Auch hier ist der Protreptikos die Quelle. Dort heißt es: 'Überhaupt ist das ständige Suchen nach dem Nutzeffekt für jede Art des Wissens ein Zeichen, daß man nicht ahnt, welcher Abstand von Haus aus zwischen den Gütern im eigentlichen Sinn des Wortes und den bloßen Mitteln ist. Zwischen ihnen besteht nämlich ein sehr großer Unterschied. Dinge, die man um eines anderen willen begehrt, ohne die man nicht leben kann, sollte man nur Mittel (*ἀναγκαῖα*) und Bedingungen (*συναίτια*) nennen. Güter im wahren Sinne (d. h. Werte) dagegen nur, was man seiner selbst wegen schätzt, auch wo kein Nutzen dabei ist. Denn es ist nicht einfach immer nur eines um des anderen willen wünschenswert (*αἱρετόν*) und dies andere wieder um eines anderen willen und so fort bis ins Unendliche (*εἰς ἄπειρον*), sondern es gibt ein Halt irgendwo (*ἵσταταί που* vgl. Pol. 1323 b7 *τὰ μὲν γὰρ ἐκτὸς ἔχει πέρας*).' Überhaupt soll man nicht immer fragen *τί χρήσιμον* und *τί οὖν ἡμῖν ὄφελος*, denn es gibt ein Ideales (*καλὸν κἀγαθόν*), das höher steht als der schnöde Nutzen[2]). Jeder hat soviel Anteil an der Eudämonie, wie er Teil hat *ἀρετῆς καὶ φρονήσεως* — die Formel der Eudemischen Ethik — des hat er Gott selbst zum Zeugen, der *εὐδαίμων καὶ μακάριος* ist nicht durch das, was er hat, sondern durch das, was er ist (*δι' αὐτὸν αὐτὸς καὶ τῷ ποιός τις εἶναι τὴν φύσιν*). Diese Art der Argumentation gehört der Zeit nicht lange nach der Loslösung von Platon an, wo das Theologische noch herrscht und wo es auch Ethik und Politik noch durch-

[1]) Pol. *H* 1, 1323 b7—12

[2]) Frg. 58 (p. 68, 19 R.). Hinter *λέγομεν* sind bei Rose p. 69, 1 drei Zeilen durch Versehen des Druckers ausgefallen vgl. Jambl. Protr. p. 52, 28 ff.

strahlt. Später vermeidet Aristoteles solche Einmischung des Metaphysischen. Daß auch sie dem Protreptikos nachgebildet ist, beweist das bei Cicero erhaltene Bruchstück über die vita beata auf den Inseln der Seligen: una igitur essemus beati (scil. si nobis in beatorum insulis immortale aevum degere liceret) cognitione naturae et scientia, qua sola etiam deorum est vita laudanda[1]). Auch hier wird von dem Grund der Seligkeit Gottes auf die wahre menschliche Glückseligkeit geschlossen. Sowohl dieser Schluß wie die im Folgenden entwickelte Scheidung der Eudämonie und Eutychie gehören zu den Problemen, die die Frühschriften und die älteste Ethik mit der Nikomachischen Ethik gemeinsam haben. Aber die ganze Art, in der sie hier auftreten, ist die der älteren Periode[2]).

Das erste Kapitel des Buches *H*, das offenbar dem Umfang nach mit der ersten Vorlesung zusammenfällt, schließt mit den Worten: 'Als Einleitung möge dies genügen. Es ist weder möglich, diese Sache nicht zu berühren, noch kann dabei auf alle sich daran knüpfenden Fragen eingegangen werden. Denn das ist Sache einer anderen Vorlesung (*ἑτέρας σχολῆς*).' Wer etwa noch nicht befriedigt ist, wird dann ausdrücklich auf eine neue Erörterung der Frage vertröstet. Aristoteles erwartet in dem platonischen Kreise, aus dessen Mitte diese Vorträge erwachsen sind, Widerspruch gegen die Gleichsetzung der *εὐδαιμονία* des Staates mit der des Individuums. In dem platonischen Philosophenstaat aufzugehen und seinen Zielen zu dienen, mochte einem Philosophen freilich nicht schwer fallen, aber Aristoteles denkt sich seinen neuen Idealstaat nicht von platonischen Königen regiert. Wo er im ersten Kapitel von der Identität des besten Lebens für den Staat und den einzelnen Bürger spricht, kennt er als mögliche Arten des *βίος* bezeichnenderweise nur noch zwei: ein Maximum an Lust oder ein Leben ethischer und praktischer Tüchtigkeit. Von dem Leben der reinen Vernunft (*φρόνησις*) spricht er nicht[3]). Die Antwort eines Platonikers mußte darauf lauten: Dann bleibt dem Philosophen nichts übrig als sich aus dem politischen Leben ganz zurückzuziehen. Dies folgte notwendig aus der Ansicht, die Aristoteles selbst im Protreptikos vertreten hatte. Dort bestimmte nur die Philosophie

[1]) Frg. 58 (p. 68, 10 R.)
[2]) Vgl. Eth. Eud. Θ 2 [3]) Pol. *H* 1, 1323 b 1

die höchste politische Norm, sie war die Gesetzgeberin im Staate. Wo blieb in dem der Wirklichkeit genäherten Staatsideal noch Platz für den θεωρητικὸς βίος des philosophischen Individuums? Hier wird die Antinomie zwischen Staat und Einzelmensch zum ersten Male zum wissenschaftlichen Problem, allerdings noch in einem ganz beschränkten Sinne, denn nur das philosophische Ich, das Ich der φρόνησις, hat gegenüber dem Staat gegebenenfalls höhere Interessen zu vertreten. Für einen gewöhnlichen Bürger, der nur das Produkt des herrschenden Staatsethos ist, gibt es im antiken Staat kein solches Problem. Er geht als Glied im Staatskörper auf.

Aber vom idealen Staate fordert Aristoteles, daß Staatsgemeinschaft und Individuum in keinem Falle unversöhnlich auseinanderklaffende Lebensziele haben dürfen. Es ist ein Schauspiel von mehr als zeitgeschichtlichem und persönlichem Interesse, wenn wir den Verfasser des Protreptikos in den beiden nächsten Kapiteln der Politik den nach der Preisgabe des platonischen Philosophenstaates unvermeidlichen Kampf zwischen seinem philosophischen und seinem staatsbürgerlich-sozialen Gewissen ausfechten sehen. Wie die Antinomie von Glauben und Wissen in der Metaphysik, von Ethos und spekulativem Geist in der Ethik, so ist die Antinomie von Staat und Individuum (= Kulturwert) erst auf dem Boden des aristotelischen, gebrochenen Platonismus theoretisch möglich. Platons Staatsmythos vermochte mit seiner romantischen Ureinheit der wirkenden Kräfte das antinomische Auseinanderstreben dieser sich immer mehr sondernden Faktoren in der Wirklichkeit nicht mehr aufzuhalten. Aristoteles sucht sie in einer höheren Einheit von neuem zu versöhnen. Die konsequenten Verfechter des θεωρητικὸς βίος hatten als die letzte Folgerung aus Platons Ideal wohl schon längst die Flucht aus dem wirklichen Staat und das Metökenleben (ξενικὸς βίος) erkannt[1]), denn wo existierte der philosophisch temperierte Staat, in den ihr Ideal sich einordnen konnte? Aller wirkliche Staat, so schien es ihnen, war ja doch Gewalt und nichts als Gewalt, Tyrannis und Unfreiheit. Daher hieß die Losung: nicht handeln, nicht herrschen, nicht sich mitschuldig machen an dem despotischen Greuel des machthungrigen, selbstsüchtigen politischen

[1]) Pol. *H* 2, 1324 a 14 ff.

Treibens. Ihnen stehen nach Aristoteles diejenigen gegenüber, die nur kräftiges Handeln und Herrschen für eines Mannes würdig halten. Es gibt Staaten, deren ganze Gesetzgebung und Verfassung nur dies zum Ziele hat, die Züchtung eines stolzen, herrischen und kriegerischen Geistes in seinen Bürgern. Soweit die Staatsverfassungen nicht geistlose Zufallsprodukte sind, wie die meisten, haben sie nach Aristoteles ausnahmslos diese Prägung [1]). Er konstruiert nun sein neues Ideal als Mitte zwischen diesen beiden radikalen Extremen. Den schrankenlosen Individualismus der konsequenten Platoniker, die der Teilnahme an einem despotischen Staate die absolute Freiheit des Einzelnen vorziehen und weder regieren noch regiert werden wollen, hält er zwar für sittlich besser als das Machtideal des modernen Staates, aber Herrschaft ist nicht notwendig Despotie, und eine große Zahl von Menschen ist zur Abhängigkeit einfach geboren. Ungerechtfertigt ist auch die Verwerfung des Handelns und das Lob des Nichthandelns. Unvergleichlich griechisch sagt Aristoteles, diejenigen hätten sicherlich nicht Unrecht, die der Ansicht seien, das *εὖ πράττειν* könne nicht gut im *ἀπραxιεῖν* bestehen. Über diese Gewißheit bedarf es für griechisches Lebensgefühl keiner Diskussion. Es ist klar, daß Aristoteles das philosophische Lebensideal mit diesem Staats- und Gemeinschaftsziel nur dadurch vereinigen kann, daß er auch das *θεωρεῖν* des Philosophen als eine Art schöpferischen 'Handelns' hinstellt. Auch hierin bricht er neue Bahn, schafft neue Verbindung zwischen Wissenschaft und Leben, nachdem die platonische, mythische Synthese zerfallen ist. Das Handeln des schöpferischen Geistes heißt: bauen. Die einsame Höhe des Protreptikos hat Aristoteles verlassen. Er steht im wirkenden Leben als der Baumeister der Gedanken (*ὁ ταῖς διανοίαις ἀρχιτέκτων*) und baut seinen Staat so, daß dieses geistige Tun als Spitze aller menschlichen und gemeinschaftfördernden Tätigkeit in ihm zur Anerkennung und Wirkung gelange [2]). So hält Aristoteles sein Jugendideal, mit der klarer erkannten Wirklichkeit kämpfend, aufrecht. Daß die Auseinandersetzung mit den ethisch-politischen Grundgedanken des Protreptikos und seiner Lehre von dem besten Leben so im Vordergrunde des alten Idealstaatsentwurfs steht, wie wir dies in der Urethik auf Schritt

[1]) Beschreibung der beiden Typen Pol. *H* 2, 1324 a 35 ff.

[2]) Pol. *H* 3, besonders 1325 b 15 ff.

und Tritt gefunden haben, ist nicht nur ein Beweis seiner frühen Entstehung, sondern gestattet ihn überhaupt erst problemgeschichtlich richtig einzuordnen. Die Urpolitik steht eben auf gleicher Stufe der Entwicklung wie die Urethik und Urmetaphysik[1]).

Damit erledigen sich zugleich in einem neuen Sinne die zahlreichen Stellen, wo der alte Idealstaatsentwurf auf die Ethik Rücksicht nimmt. Man hat sie meist auf die Nikomachische Ethik bezogen, auch wo an sich die Eudemische benutzt sein kann. Seltsam blieb dabei aber, daß einige Hauptstellen nur auf die Eudemische Ethik paßten, die doch von Eudemos stammen sollte[2]). Da die Ethik an diesen Stellen (wie auch sonst meistens) nicht ausdrücklich zitiert, sondern stillschweigend benutzt wird, so mußte hier umgekehrt Eudemos die Politik vor Augen gehabt haben. Nachdem die Verfasserschaft des Eudemos widerlegt und das Alter der nach ihm benannten Ethik erwiesen ist, hellt sich auch diese Beziehung auf. Ist das Alter des Idealstaatsentwurfs schon durch sein nahes Verhältnis zum Protreptikos auf die 40er Jahre des 4. Jahrh. festgelegt, so ist es ja selbstverständlich,

---

[1]) Die Abhängigkeit des Buches *H* vom Protreptikos erstreckt sich keineswegs bloß auf die hier analysierten drei ersten Kapitel, so ist z. B. in Kapitel 15 der Protreptikos wieder als Vorlage deutlich zu spüren. Erinnert schon die Aufzählung der vier platonischen *ἀρεταί* dort daran (1334 a22ff.), daß dieser ganze Staatsentwurf aus recht früher Zeit stammt, so entlehnt Aristoteles den Topos über die Notwendigkeit der Philosophie und der sittlichen *ἀρεταί* auf den Inseln der Seligen direkt jener Schrift (frg. 58). Eben daher rührt die Invektive gegen die Unfähigkeit zur *χρῆσις* der *ἀγαθά* (frg. 55), die sich diesem Topos unmittelbar anschließt. Aus dem Protreptikos (Jambl. Protr. p. 51, 18—52, 2) stammt auch der Schluß des Kapitels über das Verhältnis von Körper und Seele und die Teile der Seele. *H* 17, 1337 a2 *πᾶσα γὰρ τέχνη καὶ παιδεία τὸ προσλεῖπον βούλεται τῆς φύσεως ἀναπληροῦν* ist wörtliche Wiedergabe aus Jambl. Protr. p. 50, 1—2; *H* 9, 1329 a15 *ἡ δὲ φρόνησις ἐν πρεσβυτέροις ἐστίν* aus p. 51, 24ff. ebendort.

[2]) Bendixen Philologus Bd. XI (1856) 575ff. machte zuerst gegen Spengels Zuweisung der Eudemischen Ethik an Eudemos auf eine Anzahl von Stellen aufmerksam, wo die Politik sich auffallend mit der Eudemischen Ethik berührt. Er wagte aber nicht recht daraus den Schluß zu ziehen, daß Spengels Athetese unhaltbar sei. Von der Mühll in seiner schon früher zitierten Göttinger Dissertation (1909) p. 19 stellte die Bendixenschen Beobachtungen neuerdings zur Erörterung, ohne im einzelnen ihre Untersuchung wieder aufzunehmen. Nachdem der aristotelische Ursprung der Eudemischen Ethik anderweitig von uns hinlänglich festgelegt und ihre Entstehung in die Periode der kritischen Abkehr von Platon gesetzt ist, fordert Bendixens Material erneute Stellungnahme.

daß in ihm nur die Urethik benutzt sein kann. Im 13. Kapitel des Buches *H* ist z. B. eine längere Ausführung über das rechte Verhältnis von Zweck und Mittel aus ihr wiedergegeben[1]). Die Nikomachische Ethik kommt hier als Quelle zugestandenermaßen nicht in Betracht. Es ist aber auch nicht gestattet, diese rein ethischen Sätze, die in der Eudemischen Ethik in ihrem ursprünglichen Gedankenzusammenhange stehen, während sie in der Politik nur im Vorübergehen *ad hoc* herangezogen werden, auf die Politik als primäre Quelle zurückzuführen. Ebenso wenig kann Aristoteles den gleichen Gedankengang an zwei voneinander unabhängigen Stellen zufällig oder gedächtnismäßig mit den gleichen Worten formuliert haben. Diese Erklärung ist dadurch ausgeschlossen, daß sich noch eine Anzahl ähnlicher Übereinstimmungen mit der Eudemischen Ethik findet, die mit ihren z. T. ganz charakteristischen Einzelheiten alle die gleiche Tatsache erweisen: daß Aristoteles bei der Niederschrift des ältesten Teiles der Politik die Eudemische Ethik vor Augen gehabt und an zahlreichen Stellen zitiert hat. Ein schlagender Beweis für die Richtigkeit dieser Auffassung ist es, daß diese merkwürdigen Entlehnungen auf die ältesten Bücher der Politik d. h. die zum Idealstaat gehörenden Teile entfallen[2]). Wie die spätere Bearbeitung der Politik und die Nikomachische Ethik, so sind Urpolitik und Urethik in engem Zusammenhang miteinander entstanden.

[1]) Pol. *H* 13, 1331 b 26 vgl. Eth. Eud. *B* 11, 1227 b 19. An der Tatsache der Entlehnung der Politikstelle aus der Ethik an sich kann kein Zweifel sein, da außerdem in dem vorliegenden Kapitel noch zweimal mit ausdrücklichen Worten auf die *ἠθικοὶ λόγοι* zurückgegriffen wird (1332 a 8, 21).

[2]) Dies ist im Zusammenhang unsrer Untersuchung der entscheidende Punkt, auf den bisher überhaupt noch niemand sein Augenmerk gerichtet hat. Bis jetzt hat man die Berührungen zwischen Politik und Eudemischer Ethik nur für die Frage der Echtheit des letzteren Werkes verwendet, die durch sie allerdings nicht eindeutig entschieden werden kann. Neben den auffallenden Entlehnungen aus der Eudemischen Ethik im *B* und *H*, auch im *Γ* der Politik findet sich Pol. *A* 9, 1257 a 5, also in einem jüngeren Teil, die gleiche Unterscheidung einer doppelten Bedeutung des Begriffs der *χρῆσις* wie Eth. Eud. *Γ* 3, 1231 b 38; ebenso kehren an zwei Stellen des jüngeren Buches *E* sprüchwörtliche Gnomen wieder, die sich auch in der Urethik finden (Bendixen a. O. 580). Aber diese schwachen Anklänge sind ihrer Natur nach nicht eigentlich beweisend und können mit den Entlehnungen im *B*, *Γ* uud *H* der Politik nicht auf ein und dieselbe Stufe gestellt werden. Es sind teils Reminiszenzen, teils wie die Doppelbedeutung der *χρῆσις* Dinge, die sich notwendig wiederholen müssen.

Die Urethik ist in demselben 13. Kapitel noch mehrfach benutzt: die Stelle 1332 a8 ist zu allgemein, um bestimmte Schlüsse zu ziehen[1]), dagegen kann sich a21ff. nur auf die Urethik, nicht auf die Nikomachische beziehen, da der Wortlaut die zugrundeliegende Stelle der ersteren genau wiedergibt, während eine Entsprechung in der Nikomachischen Fassung fehlt. Die Stelle, welche von den Herausgebern aus dieser mitaufgeführt wird, paßt nicht[2]). Daß die Eudemische Ethik gemeint ist, beweist sowohl das Zitat 1334 a40ff., wo die überaus charakteristische Geschichte von der spartanischen Auffassung der *ἀρετή* aus der Eudemischen Ethik 1248 b37ff. angeführt ist, wie dasjenige in Buch *B* 1271 b4ff., das auf dieselbe Stelle geht. Die Unterscheidung der Eudemischen Ethik zwischen der unechten, spartanischen und der echten *ἀρετή* mußte für Aristoteles, als er die Grundlagen zu seinem Musterstaat legte, besondere Bedeutung gewinnen. Sie hängt aber mit der Stelle 1332 a21ff. so untrennbar zusammen, daß damit bewiesen ist, daß an allen drei Stellen dieselbe Ausführung der Eudemischen Ethik gemeint ist. 1332 a21 heißt es: *καὶ γὰρ τοῦτο διώρισται κατὰ τοὺς ἠθικοὺς λόγους, ὅτι τοιοῦτός ἐστιν ὁ σπουδαῖος, ᾧ διὰ τὴν ἀρετὴν ἀγαθά ἐστι τὰ ἁπλῶς ἀγαθά* ~ Eth. Eud. 1248 b26 *ἀγαθὸς μὲν οὖν ἐστιν ᾧ τὰ φύσει ἀγαθά ἐστιν ἀγαθά.* Dann folgt die nähere Begründung. Auf sie stützt sich Aristoteles in der Politikstelle. Auch im dritten Buch der Politik 1278 b20ff. findet sich ein Zitat aus der Urethik. Neben diesen Abhängigkeiten der alten Bücher der Politik von der Eudemischen Ethik findet sich keine einzige nachweisbare Spur einer Abhängigkeit von der Nikomachischen Ethik.

Von ganz anderer Seite erlaubt ein anderer Teil des alten Idealstaatsentwurfs dessen Entstehungszeit näher zu bestimmen,

---

[1]) Es handelt sich um die Definition der Eudämonie, für die Aristoteles sich auf die Ethik beruft. Sie könnte an sich auch aus Eth. Nic. *A* 6, 1098 a16 entnommen sein, aber die anderen Beispiele schließen die Nikomachische Fassung auch hier aus. Einen Fingerzeig gibt die Betonung der *ἐνέργεια καὶ χρῆσις ἀρετῆς τελεία*; diese Form finden wir Eth. Eud. *B* 1, 1219 b2 mit der Bestimmung der *εὐδαιμονία* verbunden. In der älteren Politik ist sie die stehende Definition vgl. *H* 8, 1328 a38.

[2]) Die wörtliche Anlehnung an Eth. Eud. *Θ* 3, 1248 b26 ist sofort klar, Eth. Nic. *Γ* 6, 1113 a15ff. ist keine völlig schlagende Parallele.

das Buch *B*[1]), das die Kritik der früheren griechischen Staatsutopisten enthält und dessen besonderer Reiz in der Kritik Platons liegt, bei weitem der ausführlichsten, die wir von Aristoteles haben. Außer den eigentlichen Utopien bespricht Aristoteles die von den griechischen Staatstheoretikern des 4. Jahrh. als Musterverfassungen (*εὐνομούμεναι πολιτεῖαι*) gepriesenen Staaten Sparta und Kreta, wozu noch Karthago tritt. In der jetzigen Form sind diese Kapitel nicht lange nach 345 niedergeschrieben, da der Übergang des phokischen Bandenführers Phalaikos nach Kreta als jüngst geschehen erwähnt wird[2]). Aber dem Kern nach sind sie älter, denn der Protreptikos lehnt die Anerkennung Kretas, Spartas 'oder anderer dieser Art' als mustergültiger Gesetzgebungen bereits in der gleichen Weise ab. Sie sind dort mit den *ἀνθρώπιναι πολιτεῖαι* gemeint, aus deren Nachbildung immer nur wieder Menschenwerk, doch niemals etwas Göttliches und Dauerndes hervorgehen könne[3]). Auch der Tatsachenstoff, den Aristoteles verwertet, ist schwerlich erst in Assos und Mytilene gesammelt, sondern schon zu der Zeit beigebracht worden, wo Platon an den Gesetzen schrieb und die spartanischen und kretischen Staatseinrichtungen in der Akademie mit Vorliebe besprochen wurden. Das neue Wissen über Kreta tritt bald nach dem Erscheinen der Historien des Ephoros gleichzeitig im

---

[1]) Buch *B* ist als Ganzes alten Ursprungs, nur das vielbehandelte Schlußkapitel dürfte auch in chronologischer Hinsicht eine Ausnahmestellung einnehmen. Aristoteles gibt hier einen Katalog der *νομοθέται* und bestimmt im Anschluß daran das *ἴδιον* in dem Gesetzgebungswerk bezw. Staatsentwurfe eines jeden von ihnen. Der Zusammenhang des Stücks mit dem vorangehenden Buch ist von jeher als locker erkannt worden. Wenn man es als ursprünglich für diese Stelle bestimmt erklären will, so ist nicht ersichtlich, weshalb aufs neue von Platon und Phaleas gehandelt wird. Wilamowitz Aristoteles und Athen Bd. I 64ff. athetiert deshalb die Sätze 1274 b9—15. Der Katalog der Gesetzgeber ist aber offenbar selbständig entstanden und, wie ich Entstehungsgesch. d. Metaph. 45 gezeigt habe, ein Buchnachtrag. Die Tendenz der Sammlung aller erreichbaren Einzelfälle und die Methode der *ἴδια*-Forschung lassen vermuten, daß er aus der Spätzeit des Aristoteles stammt, wo in der Naturgeschichte ähnliche Methoden angewandt wurden. Welche Bedeutung die *ἴδια*-Forschung für die Wissenschaft des Hellenismus erlangt hat, z. B. in der Ethnographie, ist bekannt.

[2]) Pol. *B* 10, 1272 b20, wo *πόλεμος ξενικός* trotz Newman a. O. vol. II 360 den Söldnerkrieg bedeutet, nicht den auswärtigen Krieg (so schon Fülleborn. Oncken). Die letztere Bedeutung ist späteres Griechisch.

[3]) Jambl. Protr. p. 55, 17

Buche *B* der Politik und in dem pseudoplatonischen Dialog Minos auf, der nicht lange nach Platons Tod entstanden sein dürfte [1]). Den Gewährsmann für die karthagische Verfassung kennen wir nicht, aber auch sie hat Aristoteles jedenfalls schon lange vor der Politiensammlung studiert. Maßgebend war bei dieser Arbeit der Normgedanke, es kam ihm wie im Protreptikos auch hier darauf an, zu beweisen, daß der beste Staat in Wirklichkeit nirgendwo anzutreffen sei. Der in der späteren Ethik zurücktretende Begriff des ὅρος, den wir in der Urethik noch wirksam fanden, ist nirgendwo so folgerichtig angewandt wie in der Idealstaatspolitik, die auch dadurch zeitlich in die Nähe der Eudemischen Ethik rückt [2]).

Die Kritik des platonischen Staates, die für die Erkenntnis des Gegensatzes der aristotelischen Natur zu Platon deshalb so wichtig ist, weil sie sich nicht in den Formeln abstrakter Erkenntnistheorie verkappt, ist wohl wie die Hauptteile des Idealstaatsentwurfs bereits fertig gewesen, als die Gesetze während

[1]) Die alte Kontroverse über die Abhängigkeit des Aristoteles von Ephoros oder umgekehrt hinsichtlich der Überlieferung über Kreta kann nicht mit voller Sicherheit entschieden werden. Benutzung der kretischen Politie des Aristoteles durch Ephoros ist natürlich ausgeschlossen durch die viel spätere Abfassungszeit der Politiensammlung, denn Ephoros' Werk lag dem Kallisthenes bereits vor, der 334 mit Alexander nach Asien ging (vgl. Wilamowitz, Aristoteles und Athen Bd. I 305). An sich steht der Benutzung des Ephoros durch Aristoteles auch in der Kritik der kretischen Zustände Pol. *B* 10 in der zweiten Hälfte der 40er Jahre zeitlich und sachlich nichts im Wege, da dem Aristoteles damals die eigentliche Einzelforschung im Stil seiner letzten Periode noch fern lag. Immerhin spricht er *H* 14, 1333 b 18 schon von Thibrons Schrift über den spartanischen Staat und von τῶν ἄλλων ἕκαστος τῶν γραφόντων περὶ πολιτείας αὐτῶν, lokale Quellen sind also auch für Kreta nicht ausgeschlossen. Die Art der methodischen Schlüsse stimmt freilich bei Ephoros und Aristoteles hinsichtlich Kretas so überein und ist so modern, daß man lieber an einen Historiker wie Ephoros als ihren Urheber denkt.

[2]) Hier nur wenige Beispiele dafür. An vielen Stellen schwankt der Sinn des Wortes ὅρος zwischen notwendiger Wesensbestimmung (Wesensnorm) und Normziel. Aus Buch *H*, dem eigentlichen Idealstaatsplan, notierte ich mir 2, 1324 b 4; 4, 1326 a 35—36; 1326 b 23, 32; 1327 a 6; 7, 1327 b 19; 13, 1331 b 36 (ὅρος direkt synonym mit σκοπός, τέλος); 15, 1334 a 12; auch der σκοπός kehrt mehrfach wieder: 2, 1324 a 34; 13, 1331 b 27, 31; 14, 1333 b 3, 13. Aber auch die Bücher *B*, *Γ* und *Θ* machen öfter Gebrauch von diesem Begriff der Norm, der in Bonitz Ind. Arist. s. v. ὅρος unter den Bedeutungen des Wortes nicht zu seinem Recht gekommen ist; vgl. *B* 6, 1265 a 32; 7, 1267 a 29; 9, 1271 a 35; *Γ* 9, 1280 a 7; 13, 1283 b 28; *Θ* 7, 1342 b 33 (vgl. a. 6, 1341 b 15).

des Aufenthalts in Assos erschienen. Vollendet wurde der Entwurf erst unter dem unmittelbaren Eindruck des Werkes, der überall zu spüren ist. Die eigentliche Kritik der Gesetze scheint freilich ziemlich rasch gemacht zu sein, sie enthält, wie bekannt ist, allerlei Ungenauigkeiten, die auf hastige Lektüre schließen lassen. Auch von den Gesetzen fand man in seinem Nachlasse reichliche Auszüge wie von der Politeia; sie sind zweifellos zu kritischem Zweck hergestellt. Zu einer erschöpfenden Gesamtwürdigung der Gesetze fehlte dem Aristoteles jetzt die Geduld, er stand ihnen eher mit etwas vorgefaßter Meinung gegenüber und glaubte selbst schon weiter zu sein, als daß er sie hätte in Ruhe hören sollen. Er war sich bewußt, trotz vieler Übereinstimmungen im einzelnen ein anderes Prinzip zu befolgen. Um so öfter zwang ihn die kraftvoll realistische Anschauung in den Gesetzen zu einzelnen, freilich meist kritischen Seitenblicken. Auch die jetzt von Platon vorgeschlagene Bevölkerungszahl (*τὸ νῦν εἰρημένον πλῆθος*), heißt es z. B., darüber darf man sich nicht täuschen, würde eines Territoriums bedürfen wie Babylonien oder sonst ein Land von kolossaler Ausdehnung, das imstande wäre, 5000 Nichtstuer zu ernähren, wozu noch eine weitere, vielmal so große Menge von Weibern und Bedienung kommen würde[1]). Das Gesamturteil lautet: es ist wie alles was Platon sagt, geistreich, revolutionär und die Probleme aufwühlend, ob aber richtig, das ist eine andere Frage.

Ein bezeichnender Einwand gegen Platons Staatsentwürfe ist die fehlende Rücksicht auf die außenpolitische Situation. Platon baut seinen Staat im luftleeren Raum, die brutalen Widerstände der politischen Wirklichkeit denkt er weg oder, was schlimmer wäre, er denkt nicht an sie. Es ist gewiß klug und real gedacht, wenn Platon sagt, der Gesetzgeber müsse stets zwei Dinge im Auge behalten, Land und Menschen. Aber wo bleiben die Nachbarländer? Aus dem Vorhandensein der Nachbarn und der Unmöglichkeit einer ungestörten isolierten Idealexistenz, die nicht nur für das Individuum im Staate besteht, sondern ebenso für den Staat in der Staatengemeinschaft, folgt die Notwendigkeit militärischer Rüstung, die sich nicht nur nach den Verhältnissen im eignen Lande, sondern auch nach der Beschaffenheit der

[1]) Pol. *B* 6, 1265 a 13

fremden Länder richten muß[1]). Der Staat soll allen anderen Mächten die Lust dazu nehmen, ihn anzugreifen, nicht nur, wie Platon fordert, im Fall der Invasion dem Feinde tapfer entgegentreten. Mit Platon lehnt Aristoteles die Verherrlichung der Macht und Herrschaft als des letzten Staatszweckes auf das schärfste ab, er verwirft die ausschließliche Abrichtung des Volkes auf den Krieg und die einseitige Einstellung des Staatsgeistes auf diese eine Art der Kraftentfaltung. Aber für Aristoteles charakteristischer ist, was er Neues hinzufügt. Die Rücksicht auf die Außenpolitik reißt den Staat in das Machtgetriebe der sich stoßenden Völkerinteressen hinein und gibt ihm leicht eine andere Richtung als die aus seiner ethischen Zielsetzung folgende.

Es ist klar, daß nicht theoretische Überlegungen den Platoniker zu dieser Wandlung geführt haben, sondern eigene Berührung mit der wirklichen Außenpolitik. Die Sturmreden des Demosthenes, die vor seinem Fortgang von Athen begannen, haben auf einen Geist wie Aristoteles kaum in dieser Richtung wirken können. Dagegen mußte der dauernde Umgang mit einem Realpolitiker wie Hermias von Atarneus seinem politischen Denken neue Impulse geben, wie er umgekehrt den Hermias von der Notwendigkeit ethischer Ziele in der Politik überzeugt hat. In Assos und kurz danach ist der aristotelische Idealstaatsentwurf vollendet worden.

Kein griechischer Staat jener Zeit war in höherem Maße von den *γειτνιῶντες τόποι* abhängig als der des Hermias: sein labiles Gleichgewicht zwischen Philipps mächtig um sich greifendem Militärstaat auf der europäischen Seite des Hellesponts und dem auf seine Oberhoheit eifersüchtigen Perserreich auf dem asiatischen Ufer forderte ein stets wachsames Auge und Ohr. Es ist auffallend, wie sich der unplatonische Gedanke der Notwendigkeit der Rüstung durch den ganzen Entwurf hindurchzieht und mit ihm die Furcht vor der Nachbarschaft mächtiger Gegner[2]). An einer interessanten Stelle bekämpft Aristoteles die eigentümlich spartanische Idee Platons, die Städte sollten nicht befestigt sein[3]). Er erklärt das angesichts der modernen Belagerungstechnik und der Erfindungskunst der neuen Artillerie für ein altmodisches

[1]) Pol. *B* 6, 1265 a 18 ff.
[2]) Pol. *B* 7, 1267 a 19; *B* 9, 1269 a 40; *H* 11, 1330 b 32
[3]) Pol. *H* 11, 1330 b 32 bis Schluß des Kapitels

Vorurteil, das dort seine Berechtigung haben mochte, wo man es rings nur mit schwächeren Feinden zu tun hatte wie im alten Sparta, aber nicht gegenüber Gegnern von erdrückender Übermacht. Das paßt auf die Lage des Hermias, der ja Atarneus stark befestigt hatte und später von den Persern wirklich ohne Erfolg belagert worden ist. Nun wird an eine Belagerung von Atarneus ausdrücklich erinnert an der andern oben genannten Stelle[1]). Hier ist Hermias offenbar selbst die Quelle gewesen. Nachdem an dem Staatsentwurf des Phaleas wie bei Platon die mangelnde Rücksicht auf die Notwendigkeiten einer kräftigen Außenpolitik und militärischer Rüstung beanstandet ist, fordert Aristoteles auch für die innere Politik, für die sich die Idealstaatstheoretiker leider meist zu ausschließlich interessieren, das beständige Hand in Hand Gehen mit der auswärtigen Leitung. Vor allem muß die Anhäufung eines Besitzes vermieden werden, der durch seine Größe mächtigere Feinde zu Angriffen reizt und von den Besitzenden nicht verteidigt werden kann. Die richtige Norm in dieser Hinsicht hat nach Aristoteles Eubulos von Atarneus, der Vorgänger des Hermias, aufgestellt, der früher Bankier gewesen war. Er lehrte, daß es sich für den Gegner nicht lohnen dürfe wegen des Plus, das man besitze, einen Krieg anzufangen. Als Autophradates, der persische Satrap, ihn in Atarneus belagern wollte, forderte Eubulos ihn auf, einen Kostenanschlag der Belagerung unter Berücksichtigung der für sie anzusetzenden Zeit aufzustellen. Er erklärte sich bereit, Atarneus zu verlassen, wenn er ihm nichts weiter als diese Unkosten zahle, und führte ihm so zu Bewußtsein, daß die Kostspieligkeit in keinem Verhältnis zur Höhe des Objekts gestanden hätte. Autophradates rechnete nach und ließ wirklich von der Belagerung ab.

So spiegelt sich die Lokalatmosphäre von Atarneus im alten Idealstaatsentwurfe. So humorvoll konnte Aristoteles freilich nur darüber schreiben, bevor die zweite Belagerung von Atarneus durch denselben furchtbaren Gegner die scherzhafte Erinnerung an die Kniffe des alten Schlaukopfs Eubulos, bei dem Hermias in die Lehre gegangen war, verdunkelt und durch den Tod des Hermias in sein persönliches Geschick und in das seiner Familie zerstörend eingegriffen hatte. Wir glauben hier noch seine Gespräche mit Hermias zu hören, der den aller Wirklichkeit offnen

[1]) Pol. *B* 7, 1267 a 19—37

Blick des Platonikers von den Idealen auf die Tatsachen hinlenkte. Zu den Bestrebungen des Hermias, der seine Tyrannis auf den Rat der Philosophen von Assos freiwillig in eine gemäßigtere Verfassung umwandelte, stimmt die Hochschätzung des aristotelischen Idealentwurfs für diese Staatsform, ebenso die absichtliche Beschränkung auf eine Stadt von nicht zu großem Umfang und Territorium.

Zum Schluß noch ein Wort zur Charakteristik der aristotelischen Idealstaatsmethode. Die Grundlage des Idealstaats, die Buch *Γ* enthält, ist das berühmte Sechsverfassungssystem, die Einteilung der möglichen Verfassungsarten in drei richtige und drei entartete Verfassungen (*παρεκβάσεις*). Diese normative Betrachtungsweise übernimmt Aristoteles aus den politischen Werken seiner akademischen Periode. Auf sie beruft er sich ausdrücklich an der Stelle, wo er das Sechsverfassungssystem entwickelt. Die Kapitel 6 und 7 des dritten Buchs sind im wesentlichen nur ein Auszug daraus. Hier sehen wir besonders deutlich noch den Gang der Entwicklung. Platon hatte in den spätesten Teilen des 'Staates' die Typen der Verfassung charakterisiert, was dann weiterhin im Politikos zur Ableitung eines systematisch-begrifflichen Schemas der richtigen und normwidrigen Staatsformen führte. Der methodische und architektonische Zug in Aristoteles ließ ihn gerade hier anknüpfen. Dazu kam, daß er das Erscheinen des Politikos in den empfänglichsten Jahren als Mitglied der Akademie miterlebt hatte. Seine Auseinandersetzung mit Platons Staatslehre dreht sich deshalb hauptsächlich um dies Werk, doch scheint er von Anfang an das wirtschaftliche und gesellschaftliche Moment der verschiedenen Staatsformen stärker betont zu haben als die formalen Einteilungsmerkmale. Der Einfluß der ableitenden und begrifflich konstruierenden Methode des Politikos zeigt sich vor allem darin, daß Aristoteles den Idealstaat nicht einfach gleichsam aus dem Boden aufwachsen läßt wie Platon im Staat und in den Gesetzen, sondern ihn aus einer vollständigen Wertsystematik der Verfassungen herausspinnt. Er bringt in die Frage des besten Staates dadurch die ihm wesensnotwendige apodiktische Strenge, soweit die Materie sie zuläßt. Überall drängt er auf präzise Begriffe [1]). Sein Idealstaatsbau ist

[1]) In dieser Eidologie der Verfassungen ist jede Verfassung ein fester Begriff, der Gedanke der späteren Bücher der Politik, daß es mehrere sehr ver-

logisches Gerüst, Denkkonstruktion, straffe Zurückführung des Staates auf die grundlegenden Begriffe und Elemente. Die anschaulich-realistische Einzelausführung, die den Gesetzen das Bewegte und Kraftvolle gibt, interessiert ihn wenig. Man vergleiche die Behandlung eines so wichtigen Punktes wie Land und Leute im siebten Buch, wo fast nur eine nackte Aufzählung der verschiedenen notwendigen Forderungen gegeben wird, oder den skizzenhaften Abschnitt über die Grundbedingungen (*ὧν οὐκ ἄνευ*) der Existenz des Staates[1]). Aus dem souveränen gesetzgeberischen Staatskünstlertum Platons wird bei Aristoteles mit prinzipienhafter Folgerichtigkeit eine wissenschaftliche Deduktion, die nur in dem einen Punkt ganz platonisch bleibt, daß das Ziel die Erkenntnis der unbedingten Staatsnorm ist.

Die begriffliche Konstruktion wird im bestätigenden Hinblick auf die Erfahrung entworfen, ist aber doch von der empirischen Arbeitsweise der späteren Bücher, die die bloße Morphologie des wirklichen Staats enthalten, grundverschieden. Sie ist nicht nur in dem Sinne früher als jene, wie das Ganze vor dem Teil, das *τέλος* vor dem Wege ist, sondern sie bildet problemgeschichtlich und biographisch ein früheres, unausgeprägteres Stadium der aristotelischen Staatslehre, dessen Eigenart und Verdienst außer in vielen berühmten Einzelsätzen hauptsächlich in der bewußten Methode der Ableitung liegt. Die größte schöpferische Kraft des Aristoteles, den konkreten Formensinn und die Fähigkeit im wechselvoll Lebendigen das bewegte Eidos zu sehen, finden wir erst in seiner letzten Periode im fruchtbaren Ringen mit dem unbegrenzten Stoff der Einzelerscheinungen voll ausgebildet. Aber da war die umfassende Form und der Rahmen seiner Politik längst fertig, und das Neue mußte sich ihm einfügen, wenn es ihn auch fast zersprengte. Kein Wunder, daß die Nachwelt sich

schiedenwertige Arten der Oligarchie und Demokratie geben könne, je nach der Beschaffenheit und Kombination der verschiedenen Teile des Staates, liegt hier noch gänzlich fern. Aus diesem Grunde ist es nicht wahrscheinlich, daß die Entwicklung der mannigfachen Formen des Königtums in dem Schlußteil des Buches *Γ* dem alten *Γ* d. h. dem Idealstaatsentwurfe der 40er Jahre angehört, zumal darauf auch in *Δ* Rücksicht genommen wird. Eine genauere Analyse hätte zu bestimmen, wie Aristoteles sich bei dem Einbau der Bücher *Δ—Z* später den Übergang von *Γ* zu *Δ* gedacht hat und wieweit der Schluß des *Γ* dabei überarbeitet worden ist.

[1]) Pol. *H* 4, 1326 a 5 und *H* 8, 1328 b 2 ff.

an die Synthese nicht gebunden fühlte, sondern je nach der eigenen Stellung von dem ihr Zusagenden Gebrauch machte. Und dennoch ist es keine wahre Würdigung des von Aristoteles Geleisteten, wenn der Empiriker seinem politischen oder ethischen Gedankenbau nichts als die Fülle des Erfahrungsstoffs entnimmt, wie es so häufig geschieht, oder wenn anderseits der Normativist ihn als Ausprägung zweiten Ranges für den platonischen Idealstaatstypus in Anspruch nehmen zu dürfen glaubt. Das Große, Neue und Umfassende des Aristoteles liegt in der Verbindung des normativen Denkens, das ihn zur Aufstellung eines neuen, der Wirklichkeit sich anpassenden Staatsideals führt, mit der Kraft seines die Mannigfaltigkeit des politisch Wirklichen bewältigenden und organisierenden Formensinns; während dieser den Drang zur absoluten Norm vor der Erstarrung bewahrt und tausend Wege der Hilfe und Formen der politischen Existenz weist, schützt ihn der strenge Zielgedanke vor dem Relativismus, zu dem die gleichmäßige verstehende Hingabe an alles, was ist, so leicht verführt. In beider Hinsicht und der Vereinigung beider Richtungen ist Aristoteles zum Vorbild der künftigen modernen Geisteswissenschaft und Philosophie berufen.

Siebentes Kapitel.

Entstehung der spekulativen Physik und Kosmologie.

Die naturwissenschaftlichen Arbeiten des Aristoteles machen es uns erheblich schwerer als die im engeren Sinne philosophischen, der Entwicklung seiner Anschauungen auf den Grund zu kommen. Es ist ein Übel, dem wohl auch eingehendste Untersuchung der Komposition dieser Schriften und Vergleichung sämtlicher Einzelheiten nicht wird abhelfen können, daß wir von einer Entwicklung seines naturwissenschaftlichen Denkens im einzelnen nur wenig auszusagen imstande sind, obgleich wir mit aller Gewißheit aussprechen können, daß er bei der Intensität seiner Forschung gerade auf diesem Gebiet vielleicht die erstaunlichsten Fortschritte gemacht hat und daß er gerade hier noch weit mehr als auf den anderen Gebieten aus seiner Entwicklung verstanden werden müßte, wenn wir ihn in seinem Eigensten begreifen wollen. Es kann keine Rede davon sein, daß es sich dabei doch immer nur um Erkenntnisse relativ belangloser Einzelheiten, um die allmähliche Vermehrung des ungeheueren Erfahrungsstoffs, auf dem seine Forschung fußte, und um die Abfassungszeit der zufälligen Form der Niederschrift seiner Vorträge handeln könne, die uns gerade erhalten ist. Auf wichtige physikalische Unterscheidungslehren des Dialogs *Περὶ φιλοσοφίας* und der Schrift Über den Himmel haben wir bereits aufmerksam gemacht (S. 155). Hier zeigte sich uns ein allmähliches Sichfreimachen von den Voraussetzungen mythischer Naturerklärung, die im griechischen Geiste stets mächtig geblieben ist und die durch die Sternseelentheorie Platons einen neuen Impuls erhalten hatte. Dieses Ringen genauer an zahlreichen Beispielen zu beobachten, wäre auch für die Geschichte des Philosophen Aristoteles sicherlich von höchstem Interesse: die immanente Richtung seines Denkens würde dadurch deutlich zu Tage treten. Schon der Wechsel in der Beschäftigung mit den verschiedenen Gebieten der Natur würde uns eine Kurve erblicken lassen, die, dessen dürfen wir bei einem Geiste wie

dem des Aristoteles im voraus versichert sein, alles andere sein würde als eine Verbindung zufälliger Einzelpunkte seiner Biographie. Leider haben wir diese Einsicht zur Zeit noch nicht erreicht, wir beschränken uns hier daher auf das, was sich uns auf unserem bisherigen Wege erschlossen hat.

Zu warnen ist zunächst vor dem immer wieder unternommenen Versuch, auf Grund der Vor- und Rückverweisungen in den naturwissenschaftlichen Werken ihre Zeitfolge zu bestimmen. Diese Zitate haben nur dann den Wert eines chronologischen Kriteriums, wenn sie sich untereinander oder wenn sie dem vorliegenden Gesamtplan eines Werkes widersprechen und wenn diese Widersprüche ergänzend zu anderen, sachlichen Beobachtungen hinzutreten. In den physikalischen Schriften findet sich nun ein festgeschlossenes System von Verweisen, auf dem noch Ed. Zeller seine Hypothese über die Reihenfolge der Abfassung aufbauen zu können glaubte[1]). Danach wird die Physik in der Analytik in Aussicht gestellt, sie war also noch nicht fertig, als diese niedergeschrieben wurde, während sie in der Metaphysik und Ethik sowie in den meisten übrigen naturwissenschaftlichen Schriften angeführt oder vorausgesetzt wird, woraus gefolgert wird, daß sie zwischen der Analytik einerseits und der Metaphysik, Ethik usw. anderseits abgefaßt worden sei, was auch daraus seine Bestätigung erhalte, daß sie selbst keines von diesen letzteren Werken anführt oder voraussetzt. Die Reihenfolge der Entstehung wäre danach: Physik, Über den Himmel, Über Entstehen und Vergehen, Meteorologie. Diese Folge bestätigt angeblich auch die Meteorologie, die die Schriften in derselben Folge als vorangegangen aufzählt[2]). Von den weitergehenden Schlüssen betreffs der Tiergeschichte, der Schrift Über die Seele und der sonstigen Schriften über die organische Natur können wir zunächst absehen. Es liegt hier eines jener eingewurzelten Mißverständnisse vor, deren unausrottbarem Einflusse es zu verdanken ist, daß man meist von vornherein auf die genauere Untersuchung der Zeitfolge verzichten zu können glaubte. Was man so gewinnt, ist bestenfalls die von Aristo-

[1]) Zeller, Phil. d. Griech. Bd. II 2[3] 158 vgl. L. Spengel, Über die Reihenfolge der naturwissenschaftlichen Schriften des Aristoteles, Abh. d. Münch. Akad. Bd. V 150ff.

[2]) Meteor. *A* 1, 338 a 20

teles selbst am Schluß seiner schriftstellerischen Tätigkeit beabsichtigte pädagogische und sachliche Folge, niemals jedoch ein Einblick in seine Entwicklung oder auch nur in die sukzessive Abfassung der einzelnen Schriften. So wenig aus einer Erwähnung der Ethik in der Politik oder der Politik in der Ethik oder der Ethik in der Metaphysik jedesmal auf die Priorität der angeführten Schrift oder ihres Inhalts geschlossen werden darf, wenn man nicht die Art der Benutzung und die Form des Zitats genau untersucht und die Möglichkeit in Betracht zieht, daß eine frühere oder spätere Fassung als die uns erhaltene zitiert wird, so wenig ist auf die durch die physikalischen Schriften hindurchgehende Zitatenreihe ein chronologisches Gebäude zu stützen. Die angeblich chronologische Ordnung ist nichts anderes als der — vielleicht durchaus nicht ursprüngliche — Gesamtplan, in dessen Rahmen Aristoteles am Ende seines Forschens die Masse der Einzeluntersuchungen nachträglich hineingezwungen hat. Sie stimmt ja auch mit der handschriftlich am besten beglaubigten Reihenfolge der Schriften überein[1]). Daß diese eine sachliche, nicht eine zeitliche ist, hat wohl noch niemand bezweifelt. Vor dieser nahe liegenden Vertauschung des genetischen und des systematischen *πρότερον* wie auch vor der Gleichsetzung des Zeitpunkts der schriftlichen Festlegung eines Gedankens mit seiner Entstehung im Geiste des Philosophen muß man sich hüten.

Dies alles sich vor Augen zu halten, wäre früher von bloß theoretischem Wert gewesen, da die Abfassungszeit der Metaphysik, Ethik usw. selbst unbekannt war und alle Schriften, die wir besitzen, sich nach der bisher üblichen Ansicht in der letzten Periode zusammendrängten. Das ist nach den Untersuchungen der vorhergehenden Kapitel anders geworden. Es ist darum wichtig, von jenem Verfahren abzurücken, das nur deshalb solange keinen Widerspruch gefunden hat, weil es praktisch überhaupt nicht anwendbar war. Anderseits sind die Zitate der physikalischen Schriften in den übrigen Werken deshalb nicht ganz zu entbehren, weil es bei der Art des Stoffs an zeitgeschicht-

[1]) Über die näheren Einzelheiten des Vorlesungsplans, soweit er die an die Meteorologie anschließenden Schriften zur Anthropologie und organischen Natur betrifft, vgl. meinen Aufsatz Das Pneuma im Lykeion Hermes Bd. XLVIII 38. Über die Folge der einzelnen Schriften in den Handschriften vgl. Arist. de an. mot. et de an. inc. p. VIII Jaeger.

lichen Andeutungen ganz oder fast ganz fehlt und die Entwicklung der Methode nicht so scharfe Einschnitte zeigt, wie etwa in der Ethik und Metaphysik der Bruch mit der Lehre Platons es ist. Wir müssen die Zeugnisse deshalb, wo wir sie gebrauchen, vorerst genau untersuchen.

Unter sämtlichen Zitaten, welche sich auf die Physik beziehen, besitzt nur eine Gruppe wirklich chronologische Bedeutung, die Anführungen in den ältesten Teilen der Metaphysik. Wir wiesen nach, daß Buch *A* der Metaphysik kurz nach Platons Tode niedergeschrieben wurde, zu einer Zeit, wo Aristoteles noch Platoniker war. Dieses Buch beruft sich für die teleologische Lehre von den vier Prinzipien, die Aristoteles der Metaphysik zugrunde legt, statt weiterer Beweise für die Vollständigkeit dieser Einteilung auf die Ausführungen der Physik. Es ist nicht ein einzelnes Zitat, das aus seinem Zusammenhang leicht wegzudenken ist und später zugesetzt sein könnte, sondern eine ganze Anzahl von Stellen, an denen Aristoteles immer wieder auf die Tatsache zurückkommt, daß die geschichtliche Übersicht über die Lehren der früheren Denker sich durchgehends als eine geschichtliche Bestätigung der in der Physik aufgestellten vier *ἀρχαί* erweise[1]). Das ganze erste Buch der Metaphysik beruht auf dieser Voraussetzung und fiele in sich zusammen, stände nicht die Ätiologie der Physik hinter jeder seiner Zeilen. Damit ist unwiderleglich erwiesen, daß nicht nur das zweite Buch der Physik, welches diese Prinzipienlehre entwickelt, sondern eine vollständige Reihe von Untersuchungen, die unter dem Gattungsbegriff *φυσικά* zusammengefaßt wurden, bereits um 347 bestanden hat. Dies bestätigt ferner außer den Einzelzeugnissen der Metaphysik[2]) vor allem sie selbst als Ganzes, da sie ihrer ganzen philosophischen Konzeption nach die Physik voraussetzt und aus ihr hervorwächst. Zwei Grundlagen der aristotelischen ersten Philosophie gehören der Physik an, und zwar die wichtigsten von allen: die Unterscheidung von Stoff und Form und die Lehre

[1]) Metaph. *A* 3, 983 a 33; 7, 988 a 21; b 16; 8, 989 a 24; 10, 993 a 11

[2]) Unter den Berufungen der Metaphysik auf die Physik sind am wichtigsten für unsere Frage natürlich die in den nachweisbar ältesten Schichten enthaltenen, also am Anfang der älteren Untersuchung über die Realität des Übersinnlichen (*M* 9, 1086 a 23) und die Zugrundelegung des physikalischen Begriffskomplexes im Ganzen in Buch *A* 1—5.

von der Bewegung. Aus diesen beiden Voraussetzungen leitet Aristoteles die Notwendigkeit des ersten Bewegenden her, und auch das Begriffspaar, das die Bewegung mit dem Stoff und der Form verknüpft, die Potenz und die Entelechie, ist in der Physik zu Hause. Die Idee dieser teleologischen Naturerklärung und ihre Darstellung in der Physik ist auf dem Boden der Akademie noch unter Platons Augen erwachsen. Sie muß aus der Spätzeit des Aristoteles in die früheste Periode versetzt werden[1]).

Dies gilt nicht ohne weiteres auch von der uns vorliegenden schriftlichen Fassung der Physik in ihrer ganzen Ausdehnung. Sie unterscheidet sich darin nicht von den anderen Schriften, daß Altes und Junges sich in ihr zusammenfindet. Das Buch *H* ist überhaupt nicht von Aristoteles selbst an seine Stelle gesetzt, da es sich inhaltlich mit den übrigen Teilen der Physik, die außer ihm noch das Problem der Bewegung erörtern, zu nahe berührt[2]). Daß es zum ältesten Gut der Physik gehört und zu

[1]) Wenn A. Gercke (Pauly-Wissowa, Realenz. d. klass. Alt. Bd. II 1045, 38 s. v. Aristoteles) die Physik oder deren Vollendung nach der Schulgründung, also in die letzte Periode des Philosophen setzt, so beruht dies auf einer offensichtlichen Flüchtigkeit. Denn die Ermordung König Philipps wird an der von Gercke angeführten Physikstelle II 23 (sic) garnicht erwähnt bezw. diese Stelle existiert überhaupt nicht; er hat die Physik mit der Rhetorik verwechselt, die *B* 29 Philipp erwähnt, und diese Erwähnung dann wieder mit der bekannten Stelle Pol. *E* 10, 1311 b 2 über Philipps Tod durcheinander geworfen. Ich erwähne das nur, weil es an der autoritativen Stelle, wo es steht, geeignet ist, zahlreiche Leser irre zu führen. An sich ist es ja richtig, daß die jetzige Redaktion der Physik erst der letzten Periode angehört, aber die von Gercke namhaft gemachten Gründe beweisen das nicht (auch die Abfassung nach der Analytik kann für so späte Entstehung der Physik gar nichts beweisen) und ferner ist diese redaktionelle Tatsache für die philosophische Entwicklung des Aristoteles völlig belanglos.

[2]) Eudemos hatte es in seiner Physikparaphrase übergangen (vgl. die Vorbemerkung zu Buch *H* im Kommentar des Simplicius Bd. II 1036 Diels), es gehörte also nicht zu dem 'Physik' betitelten Komplex, der von Aristoteles selbst zusammengestellt und seinen Schülern hinterlassen worden war, was natürlich nicht beweist, daß die Schrift im Peripatos überhaupt nicht bekannt war. Sie ist wie gewisse ursprünglich für sich überlieferte Metaphysikbücher als wichtiges geschichtliches Dokument aufbewahrt worden, das aber neben den 'großen und zusammenfassenden Theoremen' des Schlußbuchs der Physik — so drückt sich Simplicius aus — praktisch kaum Bedeutung hatte. Erst der pietätvolle Sammel- und Vollständigkeitstrieb der andronikischen Generation scheint es der Physik einverleibt zu haben. Die beiden Fassungen, in denen es erhalten ist, hat schon Simplicius miteinander verglichen, ohne nennenswerte in-

einer Zeit entstanden ist, wo Aristoteles die Ideenlehre noch nicht einfach als abgetan behandelte, ist mehr als wahrscheinlich[1]). Wie die Metaphysik und Ethik, ist auch die Physik aus wenigstens zwei Teilen zusammengewachsen, wovon jeder wieder aus

haltliche Unterschiede darin entdecken zu können. Er hebt aber mit Recht hervor, daß die Beweise des *H* für das *πρῶτον κινοῦν* auf einer weniger hohen Stufe stehen als die in Buch *Θ*, und dies wird wohl der Grund gewesen sein, weshalb Aristoteles es durch letzteres ersetzt hat. Vgl. E. Hoffmann, De Aristotelis Physicorum libri septimi origine et auctoritate (Berl. Diss. 1905).

[1]) Die Stelle Phys. *H* 4, 249 b 19—26 ist allerdings schwierig und bedarf der Interpretation. Seit Simplicius hat niemand sie zu deuten versucht, wenn man von Prantls Übersetzung (Leipzig 1854) p. 367 absieht, der den Gedankengang nicht verstanden hat. Aristoteles zeigt im 4. Kapitel die Inkommensurabilität der verschiedenen Arten der Bewegung, z. B. der qualitativen Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und der Ortsbewegung (*φορά*). Der Begriff der Gleichgeschwindigkeit (*ὁμοταχές*) ist nur auf gleichartige kommensurable Bewegungen anwendbar. Vergleichbar sind z. B. qualitative Bewegungen untereinander oder quantitative Bewegungen untereinander. Im ersten Fall spricht man von einer *ὁμοιότης* oder *ἀνομοιότης* der qualitativen Veränderungen, im zweiten von einer *ἰσότης* oder *ἀνισότης* der quantitativen Bewegungen. Die *ἀνισότης* entsteht durch das *μεῖζον ἢ ἔλαττον* der miteinander verglichenen quantitativen Bewegungen, die *ἀνομοιότης* durch das *μᾶλλον ἢ ἧττον* zweier verglichener qualitativer Veränderungen. Eine weitere Art der Bewegung ist diejenige, welche die *οὐσία* und nicht bloß die Qualität oder Quantität betrifft: die *γένεσις* bezw. *φθορά*. Man kann zwei *γενέσεις* hinsichtlich der Gleichgeschwindigkeit miteinander nur vergleichen, wenn es sich um zwei *ὁμοειδῆ*, z. B. Menschen, handelt. Aber es fehlt der Sprache eine Kategorie, die prägnant die Art des Unterschieds zweier *γενέσεις* bezeichnete, Aristoteles entschuldigt sich deshalb, wenn er nur farblos und allgemein von der *ἑτερότης* derselben spricht und auch kein gegensätzliches Begriffspaar nennen kann, das wie *μᾶλλον καὶ ἧττον* bei Qualitätsveränderungen oder wie *μεῖζον καὶ ἔλαττον* bei Ortsbewegungen deutlich machte, daß es sich weder um intensive noch um extensive Unterschiede hier handelt, sondern um etwas davon Verschiedenes. Nun folgt die für die Datierung wichtige Bemerkung: wenn die *οὐσία*, um deren *γένεσις* es sich handelt, eine Zahl ist (wie die Akademie und Platon annahmen), so ist der Bewegungsunterschied in der *γένεσις* zweier *οὐσίαι* aufzufassen als die arithmetische Differenz zweier gleichartiger Zahlen hinsichtlich des *πλέον ἢ ἔλαττον*. Aber eine gemeinsame Bezeichnung für den Bewegungsunterschied gibt es nicht. Der Schlußsatz ist verderbt, sein Sinn ist offenbar, daß es auch keine dem *μᾶλλον καὶ ἧττον* und dem *μεῖζον καὶ ἔλαττον* entsprechende Bezeichnung der beiden miteinander verglichenen *γενέσεις* gebe. Daß die *οὐσίαι*, deren Entstehung miteinander verglichen wird, gleichartig (*ὁμοειδής*) sein müssen, folgt aus der Beweisführung des ganzen 4. Kapitels, aber welchen Sinn hat diese Forderung bei den Zahlen? Wir müssen uns erinnern, daß eine Hauptschwierigkeit der Idealzahlentheorie nach Metaph. *M* 7, 1080 b 37 ff. in der Frage lag, ob die Monaden,

mehreren Abhandlungen bestand: diese beiden Teile, Über die Prinzipien und Über die Bewegung, werden nicht nur in den Schriften Über den Himmel und Über das Entstehen und Vergehen, sondern auch im letzten Buch der Physik (Θ) stets sorgfältig auseinandergehalten. Letzteres steht außerhalb der Physik, es führt Stellen der beiden Teile mit der Formel an ‘wie wir früher in der Physik gezeigt haben[1])’. Es bildete wohl ähnlich wie die ursprünglich ja auch außerhalb d. h. vor der Metaphysik stehenden Bücher Über die Substanz und das Sein eines jener von Aristoteles halb zur Physik, halb zur Metaphysik gerechneten Stücke, die den Übergang von jener zu dieser herstellten[2]). Die zeitliche Stellung des Buches ist bestimmbar durch seine Behandlung der Theorie der Sphärenbeweger, die noch nicht so entschieden einheitlich ausgestaltet ist wie in der späteren Überarbeitung des Buches Λ der Metaphysik[3]). Doch ist deutlich erkennbar, daß die Lehre vom ersten Beweger durch das Buch Θ aufs sorgfältigste physikalisch neu begründet und bereits gegen

---

aus denen die Idealzahlen bestehen, schlechterdings kommensurabel sind wie die der Arithmetik, oder ob jeder *πρῶτος ἀριθμός*, die erste Dyas, Trias, Tetras usw. aus besonders gearteten Monaden besteht, also nur die Monaden innerhalb einer bestimmten Zahl *συμβληταί* und *ὁμοειδεῖς* (dieser Ausdruck *Λ* 9, 991 b 24) sind. Durch das Wort *ὁμοειδής* wird also bewiesen, daß Aristoteles an unsrer Stelle noch die Möglichkeit erwägt, die *οὐσία* könne eine Zahl sein, was er sonst bekämpft. An sich könnte man nämlich denken, es handle sich nur um ein Beispiel, um das Gemeinte zu veranschaulichen, wie z. B. Simplicius a. O. 1102, 17 schwankt, ob die Idealzahl gemeint sei oder ob nur die Ansicht, daß die Natur jedes Dinges auf einem bestimmten Zahlenverhältnis seiner Teile beruhe, zur Erläuterung herangezogen werden solle. Aber letztere Auffassung wird durch die Forderung, daß es gleichartige Zahlen sein müßten, ausgeschlossen. Wenn sich das nicht von selbst versteht, so können nur Idealzahlen gemeint sein. Der Charakter der Beweise des Buches *H*, die Simplicius (a. O. 1036, 12) *μαλακώτεραι* oder mit Alexander richtiger *λογικώτεραι* nennt, erklärt sich dann am besten so, daß Aristoteles sie im Lauf der Jahre mehr und mehr vervollkommnet hat. Ein weiteres Merkmal früher Entstehung des Buches *H* vgl. oben p. 42 A.

[1]) Vgl Bonitz Ind. Ar. 98 a 27

[2]) Phys. Θ 1, 251 a 5 über die Ewigkeit der Bewegung: *σκεπτέον δὴ περὶ τούτων πῶς ἔχει· πρὸ ἔργου γὰρ οὐ μόνον πρὸς τὴν περὶ φύσεως θεωρίαν ἰδεῖν τὴν ἀλήθειαν, ἀλλὰ καὶ πρὸς τὴν μέθοδον τὴν περὶ τῆς ἀρχῆς τῆς πρώτης.*

[3]) Der Nachweis, daß das 8. Kapitel des Buches Λ der Metaphysik und seine Theorie der Sphärenbeweger ein später Nachtrag ist, wird in einem besonderen Kapitel des dritten Teils erbracht werden.

allerlei von astronomischer Seite — wahrscheinlich Kallippos — erhobene Einwände geschützt werden soll[1]). Es fällt mithin ziemlich sicher erst in die Zeit der Meisterjahre. Wenn es selbst damals noch nicht (also wohl überhaupt nicht mehr zu Aristoteles' Lebzeit) zur Physik gehörte, so bestand die jetzige Physik als Ganzes also noch gar nicht. Dazu stimmt es, daß in der Metaphysik auch die beiden Schriften Vom Himmel und Vom Entstehen und Vergehen als Physik angeführt werden. Dieses Wort bezeichnete also noch nicht unsere Physik *κατ' ἐξοχήν*, sondern einen größeren Zusammenhang von selbständigen Einzeluntersuchungen. Zum ältesten gehörte, nach dem *A* der Metaphysik zu schließen, der Teil über die *ἀρχαί*, nach Buch *N* die Lehre von der Materie und Form, also Buch *A* und *B*. Aber man darf annehmen, daß der Grundstock dieser Werke schon aus platonischer Zeit stammt, wenn auch gewisse Stellen wie die Erwähnung des Lykeion im Buch *Δ* spätere Nacharbeit im Einzelnen verraten[2]). Für die Geschichte der philosophischen Entwicklung des Aristoteles ist der Zeitpunkt der Vollendung ziemlich unwesentlich gegenüber der Erkenntnis, daß der spekulative Charakter der im engeren Sinne sog. Physik mit ihrer unmittelbar platonischen Herkunft zusammenhängt. Sie ist als Teil eines platonischen Weltsystems gedacht und steht mit diesem auf gleichem Boden. Besonders deutlich wird dies, wo wir in den Kreis der konkreten Einzelfragen eintreten, in den Büchern Über den Himmel, welche ebenfalls in den ältesten Teilen der Metaphysik schon zitiert werden[3]). Der Anfang des I. Buchs muß dem Kerne nach aus früher Zeit stammen, denn er stellt triumphierend die eigene Erfindung des jungen Akademikers, die Lehre vom fünften Element, dem Äther, an die Spitze der ganzen Vorlesung. Diese Lehre ist, wie wir früher bereits gezeigt haben, älter als die Bücher *Περὶ φιλοσοφίας*, die auf ihr aufgebaut sind, sie hängt notwendig zusammen mit den ersten Anfängen der Lehre vom unbewegten Beweger und den himmlischen Körpern[4]). Die

[1]) Phys. *Θ* 6 [2]) Phys. *Δ* 11, 219 b 21 [3]) Vgl. Bonitz Ind. Ar. 101 a 7

[4]) Über den Ursprung der Ätherhypothese vgl. jetzt die erschöpfende Untersuchung von Eva Sachs, Die fünf platonischen Körper (Berlin 1917). Auch sie gelangt zu dem Ergebnis, daß die schnelle Rezeption der Ätherlehre durch die Schüler Platons auf deren Ursprung in der Akademie hinweist, Aristoteles sie also noch vor Platons Tode aufgestellt habe. Vgl. das oben p. 146 A. 2 über das Verhältnis der Epinomis zu *Περὶ φιλοσοφίας* Gesagte.

Fassung, die Aristoteles der Ätherhypothese in den ersten Kapiteln Über den Himmel gegeben hat, ist jünger als die Darstellung in dem exoterischen Werk (S. 157). Die bisherige Annahme, Aristoteles hätte in dem Dialoge nicht seine wahre Meinung gesagt, sondern eine mehr poetische Ausschmückung gegeben, ist unhaltbar; denn gerade das angeblich Poetische, die Lehre von der Beseelung der Himmelskörper, hält er in der Schrift Über den Himmel fest[1]), das Trennende liegt in der physikalischen Lehre von der natürlichen Bewegung der einfachen Körper (*ἁπλᾶ σώματα*) und in ihrer Verknüpfung mit der Theorie der Schwere, die in dem Dialog eine völlig abweichende Begründung erhält. Wir erkennen an diesem Punkte nur zu deutlich, wie Wichtiges uns durch den Mangel an Quellen entgeht. Trotzdem läßt sich in der Anlage der Bücher Über den Himmel wenigstens das Hervorgehen der aristotelischen Kosmologie aus der platonischen noch beobachten. Wir kennen diese nur aus dem Timaios, hinter dem die ausgebreitete pythagoreisierende Spekulation der Schule steht. Es ist von größter Bedeutung für die Altersentwicklung Platons, daß wir durch die aristotelische Schrift in die Diskussionen der Akademie auf diesem Gebiet Einblick gewinnen.

Von dem Ätherproblem, das direkt an den Timaios anknüpft und dessen Widerschein wir in den Schriften aller Mitschüler des Aristoteles finden, wurde dies früher schon gezeigt. Aber auch die Frage, ob es einen unendlichen Körper geben könne, ob die Welt endlich oder unendlich sei und ob es nur eine einzige Welt oder eine Mehrzahl von Welten gebe — eine vom Standpunkt der aristotelischen Metaphysik sehr wichtige Frage, weil die Existenz des ersten Bewegers an ihr hängt — ist notwendig schon zu Platons Zeit von den Astronomen der Akademie verhandelt und von Aristoteles in seinem Sinne entschieden worden:

[1]) De caelo *B* 12, 292 a 18 *ἀλλ' ἡμεῖς ὡς περὶ σωμάτων αὐτῶν μόνον καὶ μονάδων τάξιν μὲν ἐχόντων, ἀψύχων δὲ πάμπαν, διανοούμεθα· δεῖ δ' ὡς μετεχόντων ὑπολαμβάνειν πράξεως καὶ ζωῆς.* Die Ausdrucksweise erinnert an Platons bekannte Aussprüche in den Gesetzen und an *Περὶ φιλοσοφίας*, aber nach De caelo *B* 8 bewegen sich nur die Sphären, nicht die Gestirne an ihnen, was streng genommen auf Sphärenseelen führt oder wie Metaph. *Λ* 8 auf Sphärenbeweger, nicht aber auf Sternseelen wie in *Περὶ φιλοσοφίας*. De caelo *B* 8 entscheidet Aristoteles sich allerdings erst nach langer Prüfung dafür, daß sich nur die Sphären und nicht auch die Sterne selbst bewegen. Auch hier zeigt sich also eine Fortbildung seiner früheren Auschauung.

im Sinne der Einzahl, Ewigkeit und Endlichkeit der Welt. Er sucht zu beweisen, daß es nicht allein tatsächlich nur einen Himmel gibt, sondern daß es eine Mehrzahl gar nicht geben könne. Es scheine allerdings anders, weil alle und jede Form (εἶδος), die in der Materie verwirklicht sei, in einer Mehrzahl gleichartiger Exemplare (ὁμοειδῆ) zu existieren pflege. Dabei mache es im Ergebnis keinen Unterschied, ob man die Formen als transzendent, also als Idee betrachte oder als nicht abtrennbar. Offenbar suchten sich einige Platoniker an diesen Punkt zu klammern[1]). Man muß bei dieser Frage nach Aristoteles überhaupt nicht von der Form ausgehen, sondern von der Materie. Da in dem Kosmos alle Materie einbegriffen sei, könne es neben ihm keine weiteren Welten geben. Dieses Argument erscheint etwas naiv, aber es ist für Aristoteles nicht so ungereimt, weil er, wie er sofort darauf ausspricht, unter dem Himmel (οὐρανός) nicht nur die äußerste Sphäre oder die Region des höchsten Elements versteht, in welchem sich die Himmelskörper bewegen, sondern das umfassende All, das körperhaft plastisch, niemals jedoch als *actu infinitum* zu denken ist. Die Materie ist in diesem plastischen Ball ganz aufgehoben, ja außerhalb desselben gibt es nicht einmal Ort oder Zeit oder das Leere, geschweige Körper. Das Transzendente (τἀκεῖ) und Überweltliche also befindet sich nicht im Raume oder an einem Orte, die Zeit läßt es nicht altern, es gibt auch keinerlei Veränderung in jenem Reich, das jenseits der äußersten Sphäre liegt. Doch lassen wir Aristoteles selbst reden; seine Worte atmen hier eine in den Lehrschriften ungewohnte Feierlichkeit[2]).

φανερὸν ἄρα ὅτι οὔτε τόπος οὔτε κενὸν οὔτε χρόνος ἐστὶν ἔξωθεν· διόπερ οὔτ' ἐν τόπῳ τἀκεῖ πέφυκεν οὔτε χρόνος αὐτὰ

Es ist also klar, daß es weder Ort noch Leeres noch Zeit außerhalb des Himmels gibt. Deshalb ist das, was dort im Jenseits

[1]) Die Stelle ist interessant, weil die Ideenlehre und die aristotelische Ansicht von der Immanenz des Eidos sich hier noch wie zwei gleichberechtigte Möglichkeiten gegenüberstehen (de caelo *A* 9, 278 a 15): *ὧν δ' ἐστὶ μορφή τις καὶ εἶδος, ἤτοι ἔστιν ἢ ἐνδέχεται πλείω γενέσθαι τὰ καθ' ἕκαστα. εἴτε γὰρ ἔστιν εἶδη, καθάπερ φασί τινες, ἀνάγκη τοῦτο συμβαίνειν, εἴτε καὶ χωριστὸν μηθὲν τῶν τοιούτων, οὐθὲν ἧττον. ἐπὶ πάντων γὰρ οὕτως ὁρῶμεν, ὅσων ἡ οὐσία ἐν ὕλῃ ἐστίν, πλείω καὶ ἄπειρα ὄντα τὰ ὁμοειδῆ.*

[2]) De caelo *A* 9, 279 a 17. Ich habe im Folgenden nach dem Vorbild von J. Bernays den griechischen und deutschen Text nebeneinander gestellt.

ποιεῖ γηράσκειν οὐδ' ἐστὶν οὐδενὸς οὐδεμία μεταβολὴ τῶν ὑπὲρ τὴν ἐξωτάτω τεταγμένων φοράν, ἀλλ' ἀναλλοίωτα καὶ ἀπαθῆ τὴν ἀρίστην ἔχοντα ζωὴν καὶ τὴν αὐταρκεστάτην διατελεῖ τὸν ἅπαντα αἰῶνα· καὶ γὰρ τοῦτο τοὔνομα θείως ἔφθεγκται παρὰ τῶν ἀρχαίων. τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται. κατὰ τὸν αὐτὸν δὲ λόγον καὶ τὸ τοῦ παντὸς οὐρανοῦ τέλος καὶ τὸ τὸν πάντα χρόνον καὶ τὴν ἀπειρίαν περιέχον τέλος αἰών ἐστιν, ἀπὸ τοῦ ἀεὶ εἶναι εἰληφὼς τὴν ἐπωνυμίαν, ἀθάνατος καὶ θεῖος. ὅθεν καὶ τοῖς ἄλλοις ἐξήρτηται, τοῖς μὲν ἀκριβέστερον τοῖς δ' ἀμαυρῶς, τὸ εἶναί τε καὶ ζῆν. καὶ γὰρ καθάπερ ἐν τοῖς ἐγκυκλίοις φιλοσοφήμασι περὶ τὰ θεῖα πολλάκις προφαίνεται τοῖς λόγοις ὅτι τὸ θεῖον ἀμετάβλητον ἀναγκαῖον εἶναι πᾶν, τὸ πρῶτον καὶ ἀκρότατον [δ] *οὕτως ἔχον μαρτυρεῖ*

ist, seiner Natur nach an keinem Orte noch läßt Zeit es altern, und nichts von dem, was der Ordnung jenseits des äußersten Umschwunges zugehört, kennt irgend keine Veränderung, sondern unveränderbar und leidenslos führt jenes Reich das vollkommenste und in sich selbst befriedigtste Dasein immerfort den ganzen Äon. Denn dieses Wort kommt wie göttliche Kunde aus dem Munde der Alten. Die endigende Grenze nämlich, die die Lebensdauer eines jeglichen Geschöpfs schließt, deren Überschreitung nach der Ordnung der Natur nicht zulässig ist, heißt der Äon eines jeglichen Dinges. Aus demselben Grunde ist auch die Endgrenze des ganzen Weltraums und das, was die ganze Zeit und die Unendlichkeit umschließt und endigt, ein Äon, der seinen Namen im eigentlichen Sinn des Wortes (*ἀεί* = ewig, immer) trägt, ein unsterblicher und göttlicher. An ihm hängt Sein und Leben aller Wesen, das der einen in genauerer Verbindung, das der anderen nur dunkel noch spürbar. Denn wie es sich bereits in unseren veröffentlichten Lehren über die göttlichen Dinge vielfach bei den Beweisen gezeigt hat, daß alles Göttliche unveränderlich sein muß, so bezeugt es den dortigen Aus-

τοῖς εἰρημένοις. οὔτε γὰρ ἄλλο κρεῖττόν ἐστιν ὅτι κινήσει (ἐκεῖνο γὰρ ἂν εἴη θειότερον) οὔτ' ἔχει φαῦλον οὐθέν, οὔτ' ἐνδεὲς τῶν αὐτοῦ καλῶν οὐθενός ἐστιν. καὶ ἄπαυστον δὴ κίνησιν κινεῖται εὐλόγως· πάντα γὰρ παύεται κινούμενα, ὅταν ἔλθῃ εἰς τὸν οἰκεῖον τόπον, τοῦ δὲ κύκλῳ σώματος ὁ αὐτὸς τόπος ὅθεν ἤρξατο καὶ εἰς ὃν τελευτᾷ.

führungen durch seine tatsächliche Beschaffenheit das Erste und Höchste. Weder gibt es etwas anderes, noch stärkeres, was den Himmel bewegen könnte, denn dann wäre ja dieses noch göttlicher, noch hat es irgend einen Mangel oder Fehl an sich noch muß es auch nur eines einzigen Stückes all seiner Vollkommenheit entbehren. Und so bewegt es sich denn mit Grund in nie ermattender Bewegung. Denn alles hört auf sich zu bewegen, wenn es an den ihm bestimmten Ort gelangt ist. Für die Kugel der Welt aber ist es derselbe Ort, wo ihre Bewegung anfängt und wo sie endigt.

Gemeint sind hier mit den 'enkyklischen Philosophemen' die Bücher Über Philosophie. Sie sind der einzige Dialog, wo über die theologische Frage gehandelt und ihr Zusammenhang mit dem Problem der ewigen Kreisbewegung des Firmaments untersucht war. Die letzten Worte sind ein ziemlich wörtlicher Auszug aus der von Simplicius in seinem Kommentar zur Stelle im Wortlaut mitgeteilten Argumentation jenes Dialoges, den er ausdrücklich als die Quelle, auf die Aristoteles' Zitat sich beziehe, bezeichnet. Merkwürdigerweise hat Bernays, der die Simpliciusstelle scharfsinnig behandelt[1]), sich nur an das Zitat geklammert, es entging ihm, daß die ganze oben mitgeteilte Partie, welche dem Zitat unmittelbar vorhergeht, sich durch ihren Stil als Wiedergabe eines Stückes literarischer Kunstprosa zu erkennen gibt, das gleichfalls aus dem Dialoge genommen ist. Auch der Anfang des 10. Kapitels, der gleich darauf folgt, macht nicht den Eindruck des Vorlesungsstils, wenn sich hier auch nur einzelne Spuren eines fremden Stils nachweisen lassen. Jeden-

[1]) Bernays, Die verlorenen Dialoge des Aristoteles 110

falls ist in der frühen Zeit auch in den physikalischen Vorlesungen wie in den politischen, metaphysischen und ethischen mit der freien Wiedergabe größerer Stücke aus den literarischen Schriften zu rechnen. Freilich war in den Dialogen von physikalischen Dingen selten die Rede. In dem dritten Buche Über Philosophie dagegen hatte Aristoteles (S. 141) von der Frage der Ewigkeit des Himmels gesprochen und gegen Platons Ansicht gekämpft, der Himmel sei zwar unvergänglich, aber in der Zeit geworden. Wir dürfen also gerade in dem auf das Zitat folgenden Schluß des I. Buchs und am Anfang des II. Buchs vom Himmel engere Anlehnung an den Dialog vermuten, weil hier die gleiche Frage (*πότερον ἀγένητος ἢ γενητὸς καὶ ἄφθαρτος ἢ φθαρτὸς ὁ κόσμος*) untersucht wird. Im wesentlichen ist diese Untersuchung wie die des Dialogs eine fortlaufende Polemik gegen Platons Timaios, der auch ausdrücklich genannt wird [1]). Nun fällt der Anfang des II. Buchs so vollkommen aus dem Stil und aus der Methode der üblichen schulmäßigen Beweisführung heraus, daß keine andere Erklärung übrig bleibt, als daß Aristoteles auch hier Stücke des III. Buchs *Περὶ φιλοσοφίας* wiedergibt. Ein direkter Beweis läßt sich aus Mangel an Material nicht führen, doch nachdem die Sache als solche einwandfrei an zahlreichen Beispielen festgestellt ist und ein größerer Auszug aus diesem Buch kurz vorhergeht, kann an der Herkunft wohl kein Zweifel sein.

Ὅτι μὲν οὖν οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, καθάπερ τινές φασιν αὐτόν, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον, ἔκ τε τῶν εἰρημένων ἔξεστι λαβεῖν τὴν πίστιν καὶ διὰ τῆς δόξης τῆς παρὰ τῶν ἄλλως λεγόντων καὶ γεννώντων αὐτόν· εἰ γὰρ οὕτως μὲν ἔχειν ἐνδέχεται, καθ' ὃν δὲ τρόπον ἐκεῖνοι γενέσθαι λέγουσιν

Daß nun das Himmelsganze weder entstanden ist noch vergehen kann, wie einige behaupten, sondern einer und ewig ist, der keinen Anfang und kein Ende seines gesamten Äons kennt, und der in sich faßt und umfaßt die unendliche Zeit, das ist sowohl aus dem Gesagten mit überzeugender Gewißheit zu entnehmen als auch aus der Vorstellung derjenigen, welche anderer Ansicht sind und ihn auf andere Weise

[1]) De caelo *A* 10, 280 a 28 vgl. 279 b 32

οὐκ ἐνδέχεται, μεγάλην ἂν ἔχοι καὶ τοῦτο ῥοπὴν εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος· διόπερ καλῶς ἔχει συμπείθειν ἑαυτὸν τοὺς ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν ἀληθεῖς εἶναι λόγους, ὡς ἔστιν ἀθάνατόν τι καὶ θεῖον τῶν ἐχόντων μὲν κίνησιν, ἐχόντων δὲ τοιαύτην ὥστε μηθὲν εἶναι πέρας αὐτῆς, ἀλλὰ μᾶλλον ταύτην τῶν ἄλλων πέρας· τό τε γὰρ πέρας τῶν περιεχόντων ἐστί, καὶ αὕτη ἡ κυκλοφορία τέλειος οὖσα περιέχει τὰς ἀτελεῖς καὶ τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, αὐτὴ δὲ οὐδεμίαν οὔτ' ἀρχὴν ἔχουσα οὔτε τελευτὴν ἀλλ' ἄπαυστος οὖσα τὸν ἄπειρον χρόνον, τῶν δ' ἄλλων τῶν μὲν αἰτία τῆς ἀρχῆς τῶν δὲ δεχομένη τὴν παῦλαν. τὸν δ'οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον· ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγένητος, ἔτι δ'ἀπαθὴς πάσης θνητῆς

entstehen lassen. Schon die Tatsache, daß es sich so verhalten kann, wie wir es meinen, während er nicht so geworden sein kann, wie jene es lehren, ist von ausschlaggebender Beweiskraft hinsichtlich seiner Unsterblichkeit und Ewigkeit. Daher ist es ganz richtig, wenn man dem Glauben an die Wahrheit der uralten und gerade bei unseren Vätern herrschenden Überlieferung Einlaß gewährt, daß es etwas Unsterbliches und Göttliches gibt in der Welt jener reinen Bewegung, die keine Grenze der Bewegung kennt, sondern eher selbst für alles übrige eine solche Grenze ist; denn eine Grenze ist stets ein Umfassendes, und diese vollkommene Kreisbewegung umfaßt die unvollkommenen Bewegungen in sich, welche eine Grenze und Rast kennen, während sie selbst weder Anfang noch Ende hat, sondern unaufhörlich dauert die grenzenlose Zeit und für alle anderen Bewegungen teils Ursache ist ihres Anfangs, teils ihr Abklingen in sich auflöst. Den Himmel und die obere Region erkannten die Alten den Göttern zu, weil sie ihn allein für unsterblich hielten. Unsere jetzige Rede aber bezeugt, daß er unvergänglich und ungeworden, und frei ist vom Erleiden aller

δυσχερείας ἐστίν, πρὸς δὲ τούτοις ἄπονος διὰ τὸ μηδεμιᾶς προσδεῖσθαι βιαίας ἀνάγκης, ἣ κατέχει κωλύουσα φέρεσθαι πεφυκότα αὐτὸν ἄλλως. πᾶν γὰρ τὸ τοιοῦτον ἐπίπονον, ὅσῳπερ ἂν ἀϊδιώτερον ᾖ, καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον. διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἄτλαντός τινος αὐτῷ προσδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν· ἐοίκασι γὰρ καὶ τοῦτον οἱ συστήσαντες τὸν λόγον τὴν αὐτὴν ἔχειν ὑπόληψιν τοῖς ὕστερον· ὡς γὰρ περὶ βάρος ἐχόντων καὶ γεηρῶν ἁπάντων τῶν ἄνω σωμάτων ὑπέστησαν αὐτῷ μυθικῶς ἀνάγκην ἔμψυχον. οὔτε δὴ τοῦτον τὸν τρόπον ὑποληπτέον, οὔτε διὰ τὴν δίνησιν θάττονος τυγχάνοντα φορᾶς ⟨διὰ⟩ τῆς οἰκείας ῥοπῆς ἔτι σῴζεσθαι τοσοῦτον χρόνον, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς φησιν. ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὑπὸ ψυχῆς εὔλογον ἀναγκαζούσης μένειν ἀΐδιον· οὐδὲ γὰρ τῆς ψυχῆς οἷόν τ' εἶναι τὴν τοιαύτην ζωὴν ἄλυπον καὶ

sterblichen Anfechtung, außerdem aber mühlos, weil er keines gewaltsamen Zwanges bedarf, der ihn in den Schranken einer seiner inneren Natur zuwiderlaufenden Bewegung hielte. Denn dies alles ist um so mühseliger, je ewiger es dauert, und unteilhaft der vollkommensten Verfassung. Daher muß man annehmen, daß es sich weder so verhält, wie der Mythos der Alten es sich vorstellt, welche erzählen, er brauche zu seiner Stütze einen Atlas. Auch die, welche diese Erklärung ersonnen haben, haben offenbar dieselbe Auffassung wie die Späteren; sie setzten voraus, daß alle Himmelskörper Schwere haben und von erdiger Substanz sind, und haben ihm deshalb in mythischer Weise eine beseelte Gegenkraft als Stütze gegeben. Weder also darf man es sich in dieser Weise vorstellen noch so, daß er, wenn er infolge des Wirbels in schnelleren Umschwung komme, sich nur durch das eigene Gleichgewicht solange Zeit ⟨schwebend⟩ erhalte, wie Empedokles lehrt. Ebenso wenig aber darf man auch glauben, daß er auf Grund des Zwanges einer ihm innewohnenden Seele (Weltseele) in alle Zeit beharren müsse. Ein solches Leben kann auch für die Seele unmöglich ungetrübt und

μακαρίαν. ἀνάγκη γὰρ καὶ τὴν κίνησιν μετὰ βίας οὖσαν, εἴπερ κινεῖσθαι πεφυκότος τοῦ πρώτου σώματος ἄλλως κινεῖ συνεχῶς, ἄσχολον εἶναι καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην ῥαστώνης ἔμφρονος, εἴ γε μηδ' ὥσπερ τῇ ψυχῇ τῇ τῶν θνητῶν ζῴων ἐστὶν ἀνάπαυσις ἡ περὶ τὸν ὕπνον γινομένη τοῦ σώματος ἄνεσις, ἀλλ' ἀναγκαῖον Ἰξίονός τινος μοῖραν κατέχειν αὐτὴν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον. εἰ δὴ καθάπερ εἴπομεν ἐνδέχεται τὸν εἰρημένον ἔχειν τρόπον περὶ τῆς πρώτης φορᾶς, οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς ἀϊδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεὸν μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

ἀλλὰ τῶν μὲν τοιούτων λόγων ἄλις ἔστω τὰ νῦν[1]).

selig sein. Denn notwendig muß die Bewegung, die ja unter Anwendung von Kraft stattfindet, wenn sie den ersten Körper (den Himmel) beständig in einer seiner Natur nicht entsprechenden Weise bewegte, mußelos und aller beschaulichen Erleichterung bar sein, wenn anders die Seele nicht einmal gleich der der sterblichen Wesen die durch den Schlummer stattfindende körperliche Ausspannung als Ruhepause hat, sondern sie muß das ewig unablässige Los eines Ixion tragen.

Wenn es sich also mit dem ersten Umschwung so verhalten kann, wie wir es ausführten, so ist eine derartige Annahme nicht nur betreffs seiner eigenen Ewigkeit passender, sondern wir sind auch allein auf diese Weise imstande eine Erklärung auszusprechen, die sich im Einklang befindet mit der Gottesahnung, die wir in unserem Innern haben.

Doch genug für jetzt von dieser Art der Betrachtungen.

Es bedarf kaum des Einzelnachweises dafür, daß dieses Kapitel völlig aus dem Stil der wissenschaftlichen Prosa des Aristoteles herausfällt. Die Wahl hoher Worte, die sich sonst in diesen Niederungen nicht finden, eine merkbare feierliche Gehobenheit des Ausdrucks, der Reichtum an rhetorischen Kunst-

[1]) Mit diesen Worten, die wieder zum gewöhnlichen Vorlesungston überleiten, sagt Aristoteles selbst deutlich, daß das Vorhergegangene einem *ἄλλο γένος* angehört, das streng genommen nicht zu der nüchtern naturwissenschaftlichen Behandlungsart paßt, welche sonst in dieser Abhandlung herrscht.

mitteln, zierlichen Parisa, Chiasmen und Antithesen, kühne Bilder wie das der platonischen Weltseele, die wie ein Ixion auf das unablässig kreisende Rad des Himmels geflochten ist, klangvolle Wortpaare wie *τὰς ἐχούσας πέρας καὶ παῦλαν, μοῖραν κατέχειν ἀΐδιον καὶ ἄτρυτον, εἰς πίστιν περὶ τῆς ἀθανασίας αὐτοῦ καὶ τῆς ἀϊδιότητος, ἄσχολον καὶ πάσης ἀπηλλαγμένην βαστώνης ἔμφρονος, ἄλυπον καὶ μακαρίαν, ἀρχαίους καὶ μάλιστα πατρίους ἡμῶν λόγους, ἐπίπονον καὶ διαθέσεως τῆς ἀρίστης ἄμοιρον,* vor allem eine kunstvoll verschränkte Wortstellung, ähnlich der Prosa der späteren platonischen Dialoge, und sorgsame Meidung des Aufeinanderstoßens vokalischen Wortendes und -Anfangs geben dieser Sprache eine Stimmung und ein Maß von Haltung, wie es nur zu den Dialogen paßt. Es wird besonders am Schlusse deutlich, daß diese physikalischen Gedanken in ihrem ursprünglichen Zusammenhange mehr religiös-metaphysischen Zwecken dienten. Die 'Symphonie' der physikalischen Betrachtung der unvergänglichen Welt des Himmels und dessen, was Aristoteles unvergleichlich schön und platonisch die Gottesweissagung in unserm Innern nennt, hat sich uns ja gerade als die charakteristische Verbindung des dritten Buchs Über die Philosophie erwiesen. Auch die nur dialektische Art der Beweisführung, das Ausgehen von den ehrwürdigen Ansichten der Alten, von religiösen Überlieferungen und vom Wahrscheinlichen (*εὔλογον*) verrät die Quelle.

Damit ist für die Abfassungszeit der uns vorliegenden Fassung der Bücher Vom Himmel ein *terminus post quem* festgelegt; sie sind nach dem Dialog Über die Philosophie, frühestens ein bis zwei Jahre nach Platons Tode, ausgearbeitet. Sie sind aber wohl auch nicht sehr viel später entstanden. Denn der ganze Gesichtskreis ist der der späten Akademie[1]). Die kosmischen Lehren der Pythagoreer, denen man in diesem Kreise so oft blindlings folgte, die Kugelgestalt des Himmels und der Erde, die Sphären-

[1]) Die stark von *Περὶ φιλοσοφίας* abweichende Ätherlehre, die an sich den Dialog als *terminus post quem* bestätigt, da sie nur als Korrektur, nicht als Vorstufe der dort gegebenen Ansicht zu verstehen ist, könnte gegen eine allzu dichte Folge der Schrift Vom Himmel nach dem Dialoge zu sprechen scheinen. Aber stärkere Benutzung der exoterischen Schriften fanden wir nur in den der mittleren Periode angehörenden Lehrschriften, die jenen noch näher standen. Für die Schrift Vom Himmel muß man also Entstehung bezw. Aufzeichnung der ersten Niederschrift im Großen in der mittleren Periode und Neubearbeitung teilweise eingreifender Art in der Spätzeit des Aristoteles annehmen.

theorie, die Lehre von der Harmonie der Sphären, die Aristoteles ebenso bezweifelt, wie er ernstlich bemüht ist, die Art, wie die Sterne durch die Sphären bewegt werden können, sich physikalisch bis ins Einzelne vorstellig zu machen; die von Platon aufgeworfenen Fragen der Gestalt der Sterne und ihrer Achsendrehung, die offenbar noch neue Kenntnis der astronomischen Kataloge der Babylonier und Ägypter, schließlich der weltgeschichtlich so folgenreich gewordene Streit über die Lage der Erde im Weltraum und ihre Bewegung, in dem Aristoteles aus Mangel an durchschlagenden Beweisen für die Erdbewegung sich für die Kugelgestalt der Erde, aber gegen ihre Entfernung aus dem Weltmittelpunkt aussprach, gegen die die damals herrschende Ansicht vom Wesen der Gravitationserscheinungen zu sprechen schien; endlich die unteilbaren Linien des Xenokrates, die mathematische Korpuskeltheorie der platonischen Elementenlehre und das Problem der Schwere, mit dem die Akademiker vergeblich rangen: diese ganze reich entwickelte Welt physikalischer Spekulation ist nur aus ihrem Nährboden, der Akademie, geschichtlich zu verstehen in ihrer oft scheinbar systemlosen, bunten Zusammensetzung aus lauter aneinandergereihten Einzelproblemen. Aufgezeichnet sind die Gedanken in dieser Gestalt erst nach 347, gefaßt sind sie schon in der akademischen Zeit des Philosophen, in der Erörterung mit Platon und seinen Genossen [1]).

[1]) Schwierig ist die zeitliche Bestimmung der Meteorologie. Die Bücher *Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς*, zu denen auch die beiden Bücher *Γ* und *Δ* der Schrift Vom Himmel zu rechnen sind, bewegen sich ausgesprochenermaßen in den selben spekulativen Bahnen wie die der Physik und Vom Himmel. Die Polemik dreht sich um Platons Zurückführung der vier Elemente auf mathematische Figuren (*ἐπίπεδα*) und um die Atomlehre Leukipps und Demokrits. Die Meteorologie geht tief in die Einzelforschung. Wenn auch die Einteilung in allgemeine und spezielle Naturlehre dem Gesamtplan der aristotelischen Schriften über die Natur als Prinzip zu Grunde liegt, dieser also beides nebeneinander in sich vereinigt, so ist doch nach dem Beispiel der Politik u. a. kein Zweifel, daß das empirische Material erst später und allmählich zusammengekommen ist und auf die begriffliche Philosophie vielfach zurückgewirkt hat. Daher möchte man die Meteorologie nicht zu früh datieren; die Gründe Idelers Arist. Meteor. Bd. I p. IX für ihre Abfassung vor Alexanders Zug nach Asien sind nicht stichhaltig. Daß Aristoteles noch richtig mit Herodot das kaspische Meer für ein Binnenmeer hält, während die Expedition Alexanders zu der falschen Ansicht gelangte, die dann bis in neuere Zeit geherrscht hat, das kaspische Meer stehe mit dem nördlichen Meer in Verbindung, will wenig be-

Von einer allgemeinen Würdigung der aristotelischen Naturphilosophie muß hier abgesehen werden — sie wird im Schlußteil dieses Buches versucht werden — es mag genügen die Grundtatsachen des Verlaufes ihrer Entwicklung als solche deutlich zu machen. Das Bild der frühen Entstehung der grundlegenden, weltanschaulichen und spekulativen Teile der aristotelischen Naturlehre, der Physik und Kosmologie mit ihrem Annex, der Schrift vom Entstehen und Vergehen, wird ergänzt durch den allem Anschein nach erst späten Hinzutritt der Arbeiten über die Teile und die Entstehung der Tiere. Sie gehen von der genauen Einzelbeobachtung der Natur aus. Sie sind das Vollkommenste und Eigenartigste, was Aristoteles in naturwissenschaftlicher Hinsicht geschaffen hat. Im Gegensatz zu ihnen steht die Physik und Kosmologie, mit ihrer begrifflich-abstrakten Erörterung der allgemeinen Prinzipien der Natur und des Weltbildes im Großen, nicht nur ihrem Problembestande nach geschichtlich Platon weit näher, sondern sie hält sich auch methodisch auf derselben Stufe vorsichtig kritischer Fortsetzung der akademischen Spekulation, die die mittlere Periode, die Zeit der aristotelischen Idealstaatspolitik und der theologischen Ethik und Metaphysik kennzeichnet. Die fortlaufende Polemik gegen Einzelheiten der platonischen Naturlehre darf nicht darüber täuschen, daß diese Kritik gerade aus der größeren Nähe zu Platon, nicht aus der Ferne von ihm entspringt. Der Fortfall der dem sichtbaren Kosmos bei Platon als Paradeigma gegenüberstehenden unsichtbaren Welt der Ideen, die nüchterne Skepsis gegen manche Auswüchse unbeweisbarer kosmologischer Phantasie, zu denen der Hang zur pythagoreischen Philosophie manche Akademiker verführt hatte, überhaupt die

---

sagen. Wird doch auch in der sicher späteren Tiergeschichte für die Beschreibung ägyptischer Tiere nicht der Bericht von Augenzeugen, sondern Hekataios von Milet als Quelle benutzt [Diels Hermes Bd. XXII, die Übereinstimmungen der Tiergeschichte mit Herodot bemerkte schon der große Cuvier, Histoire des sciences naturelles Bd. I (1841) p. 136, vgl. A. v. Humboldt, Kosmos Bd. II (1847) p. 427 Anm. 95]. Die Erwähnung des Tempelbrandes von Ephesos Meteor. Γ 1, 371 a30 mit der Wendung *νῦν συνέβαινε* (i. J. 356) gibt nur einen *terminus post quem*, da dieses *νῦν* bekanntlich sehr vieldeutig ist und weiten Spielraum läßt. Dagegen paßt der Ausdruck *ἐν ἔτεσιν ὑπὲρ τὰ πεντήκοντα δὶς ἐνετύχομεν μόνον* (von der Beobachtung des Mondregenbogens) Γ 2, 372 a29 schlecht zu einem jüngeren Manne, auch wenn wir die 1. Person nicht wörtlich nehmen.

Abneigung des Aristoteles gegen das bloß Spekulative, das an der Erfahrung keinen Halt hat, sind zwar die Züge, die am bewußtesten von ihm herausgearbeitet werden. Aber es genügt, die aristotelische Physik und den platonischen Timaios nebeneinander auf dem Hintergrunde des demokriteischen, mechanischen Weltbildes oder der eudoxischen, rein im Mathematischen aufgehenden Himmelslehre zu betrachten, um zu sehen, daß Aristoteles ganz auf der von Platon geschaffenen Grundlage steht und seine Schriften zur Physik und Kosmologie den Charakter der innerakademischen Verhandlung tragen.

Dritter Teil

Meisterzeit

Erstes Kapitel.

Aristoteles in Athen.

Im Jahre 335/4 kehrte Aristoteles nach 13jähriger Abwesenheit nach Athen zurück, das er seit dem Tode seines Meisters nicht wiedergesehen hatte. Die Thronbesteigung Alexanders hatte seiner unmittelbaren Wirksamkeit am makedonischen Hof ein Ende bereitet. Gewiß hat der junge König ihm auch jetzt eine ehrenvolle Muße und die Mittel, deren er zur Forschung bedurfte, geboten und niemand wird glauben, daß er den Mann, der bis in die Zeit des asiatischen Feldzuges dauernd sein politisches Gewissen schärfte und der ihn bisher staatsmännisch unterwiesen hatte, gerade jetzt geflissentlich aus seiner Umgebung entfernt habe, wo er erfahrenen Rates mehr denn je bedurfte[1]). Doch der Rhythmus ihres Daseins war zu verschieden geworden, seitdem Alexander, um den bei jedem Wechsel des Inhabers von neuem wankenden Thron zu retten, von Kriegszug zu Kriegszug eilte und bald auf dem Balkan und an der Donau, bald in Griechenland um seine Anerkennung kämpfte. Wir wissen nicht, ob Aristoteles bis zu seiner Rückkehr nach Athen am Hofe blieb oder ob er sich bereits seit längerer Frist wieder auf seine elterliche Besitzung in Stagira zurückgezogen hatte, wie ein an sich sehr verdächtiges Brieffragment andeutet, dessen Stil mehr den frostigen Künsteleien der Rhetorenschule als der im Altertum als Muster persönlichen Briefstils gerühmten zwanglosen Schreibweise des Aristoteles ähnlich sieht[2]). Für die Aufrechthaltung einer dauernden Beziehung zum Hofe spricht es auch, daß er

---

[1]) Über die Vermutung, daß die Schrift *Περὶ βασιλείας* von Aristoteles gelegentlich der Thronbesteigung Alexanders verfaßt worden sei, vgl. oben p. 272 A 1

[2]) Frg. 669 R. *ἐγὼ ἐκ μὲν Ἀθηνῶν εἰς Στάγειρα ἦλθον διὰ τὸν βασιλέα τὸν μέγαν, ἐκ δὲ Σταγείρων εἰς Ἀθήνας διὰ τὸν χειμῶνα τὸν μέγαν.* An sich ist es das Natürliche, daß Aristoteles seine Zeit mit Studien in Stagira verbrachte, so oft er am Hofe nicht gebraucht wurde, vgl. oben p. 116 A. 1 über Theophrasts Aufenthalt in Stagira.

erst in dem Jahre nach Athen kam, wo Alexander nach Kleinasien hinüberging.

Unmittelbar nach der Thronbesteigung Alexanders (336) waren die Nationalisten in Athen unter der Führung des seit Chaironeia politisch ausgeschalteten Demosthenes und seine Freunde in ganz Griechenland aufgestanden. Die rasche Unterdrückung der 'Rebellion' durch Alexander schien Ruhe und Gehorsam wiederhergestellt zu haben, als sich auf die Kunde, der König sei in den Kämpfen an der Donau gefallen, die Nationalpartei von neuem erhob (335) und Autonomie und Freiheit ausrief[1]). Wieder folgte rasch vollkommene Ernüchterung. Alexander stürmte Theben und machte es dem Erdboden gleich, für die übrigen Griechen ein warnendes Beispiel. Athen entging dem entehrenden Diktat, Demosthenes und sämtliche Führer der Nationalpartei auszuliefern, nur mit knapper Not. Sie verschwanden jetzt von der öffentlichen Bühne. Die makedonienfeindliche Stimmung erfuhr eine Entspannung. Alexander rückte ab, es war Oktober 335. Im Mai 334 schlug er, nach Kleinasien übergesetzt, die persischen Satrapen am Granikos.

Um diese Zeit kam Aristoteles nach Athen, jetzt als die Zierde des griechischen Geisteslebens. als der überragende Philosoph, Schriftsteller und Lehrer, als der Freund des mächtigsten Herrschers, mit dessen sich rasch hebendem Weltruhm er auch im Ansehen ferner stehender Kreise stieg, die von seiner eigentlichen Bedeutung nichts wußten. Der Plan, an die Stätte seiner Werdezeit zurückzukehren, mag in den letzten makedonischen Jahren gereift sein, wo er in der Zurückgezogenheit der Forschung gelebt hatte. Es war die Erinnerung an Platon, die ihn in der Rückkehr etwas mehr sehen ließ als nur eine äußere Bedingung ausgebreiteteren Wirkens. Er trat jetzt die Nachfolge des Meisters auch öffentlich vor aller Welt an. Zwar die Akademie war ihm entfremdet. Dort war nach dem Tode des Speusippos (339/8) Xenokrates von den Schülern als Oberhaupt gewählt worden[2]). Ein Wiedereintritt unter dem geistig so verschieden gerichteten früheren Gefährten kam für ihn nicht in Frage, mochte er auch

---

[1]) Arr. I 7, 2 *ἐλευθερίαν τε ⟨καὶ αὐτονομίαν⟩ προϊσχόμενοι, παλαιὰ καὶ καλὰ ὀνόματα . . .*

[2]) Ind. Acad. Hercul. col. VI p. 38 (Mekler).

bestrebt sein, das gute äußere Einvernehmen mit dem verehrungswürdigen Manne zu wahren. Von einem Streit mit der Akademie hören wir denn auch nichts. Viele Hörer werden wohl an beiden Stellen die Vorlesungen besucht haben. Doch von jetzt an verliert die Akademie die Führung an die neue Schule, die Aristoteles zunächst in den Wandelgängen der Ringschule des Lykeion, dann vermutlich auf einem nahe gelegenen Grundstück mit geeigneten Räumen draußen vor dem Tore des Diochares im Osten der Stadt eröffnete, einer Stätte, die schon seit Jahrzehnten ein Treffpunkt der Sophisten gewesen war. Solange Aristoteles in den Mauern Athens weilte, war die entthronte Königin der Städte noch einmal und zum letzten Mal der geistige Mittelpunkt der hellenistischen Welt, die Metropole der griechischen Wissenschaft. Nach seinem und Theophrasts Tode ist es damit zu Ende. Der Schwerpunkt liegt seither in Alexandrien. Aristoteles der Nichtathener in Athen, der Hort des politischen Einflusses der Makedonier in der früheren Hauptstadt des attischen Reiches und zugleich der geistige Lehrer der Nation, dies ist das Symbol der neuen Zeit.

Aristoteles gründete die neue Stätte der Wissenschaft unter dem Schutz seines mächtigen makedonischen Freundes Antipater, den Alexander als Reichsverweser und obersten Militärbefehlshaber in Makedonien und Griechenland zurückgelassen hatte. Der Verlust des Briefwechsels mit diesem bedeutenden Manne, der ihm nach dem Tod des Hermias persönlich scheinbar am nächsten gestanden hat, ist sehr zu beklagen. Da Antipater grundverschiedenen Lebensverhältnissen entstammte und der Wissenschaft fern stand, muß die Freundschaft wohl auf einer tiefen Verwandtheit der Charaktere beruht haben. So erklärt es sich, daß diese Beziehung, die am Hofe Philipps angeknüpft worden war zu einer Zeit, wo Aristoteles in höchster Gnade beim Könige und bei Alexander stand, die wechselvolle Gunst Alexanders überdauert und sich als ein Lebensbund bewährt hat, der den Antipater seinem philosophischen Freunde noch über dessen Tod hinaus in Treue verband. Ihn setzt Aristoteles in seinem Testament als Vollstrecker seines letzten Willens ein. Die kleinen Bruchstücke der Briefe, die erhalten sind, reden die Sprache rückhaltloser Vertrautheit. Wir schließen daraus auch auf das politische Einverständnis des Aristoteles und seines Kreises mit den makedonischen Absichten, denn Antipater hat die inner-

griechischen Fragen in den Jahren 334—323 mit beinahe unumschränkter Machtvollkommenheit geregelt.

Die besonders unter den Reichen viele Anhänger zählende makedonische Partei in Athen konnte sich eben jetzt ungestört hervorwagen. Die Zersetzung des Vertrauens innerhalb der Bürgerschaft hatte einen furchtbaren Umfang angenommen. Es fiel den Nationalen zwar noch immer leicht, Demonstrationssiege wie den des Demosthenes über Aischines in der Rednerschlacht des Kranzprozesses zu erringen und die Masse dadurch zeitweise hinter sich zu bringen. Aber sie waren angesichts der makedonischen Lanzen machtlos, und die Gebildeten, an deren Teilnahmlosigkeit das Werk des Demosthenes hauptsächlich gescheitert war, hatten sie nicht mehr für sich. Für die intellektuellen Kreise war es eine Errungenschaft, daß ihnen in der unmittelbar mit der makedonischen Regierung in Verbindung stehenden Schule des Aristoteles ein moralischer Stützpunkt erwuchs. Gegen die sittliche und geistige Höhe der neuen Männer, denen man als Nichtathenern weder Verrat noch Bestechung vorwerfen konnte, kamen Volksredner wie Lykurg und Demosthenes nicht auf. Unmittelbar politische Absichten ließen sich ihnen nirgends nachweisen, sie wirkten auf die Bildung einer neuen Gruppe mehr durch ihre stille Ablehnung des Nationalgedankens im demosthenischen Sinne als durch ein eigenes politisches Programm. Aristoteles hat es mit seinem feinen Taktgefühl stets ängstlich gemieden, die wunde Stelle des athenischen Selbstgefühls zu berühren oder gar ein scharfes Wort gegen den ihm zweifellos widerwärtigen Demosthenes und seine Partei fallen zu lassen. Erst nach Jahren, in den beißenden Äußerungen des Theophrast und Demetrios von Phaleron über den Vortrag und Stil des Demosthenes als Volksredner, wagt sich das im intimen Kreise des Lykeion herrschende Urteil offen hervor. Natürlich war Aristoteles nicht so kurzsichtig, Demosthenes als den Schuldigen des Krieges von Chaironeia zu betrachten, wie Aischines und seine Anhänger es taten. Der einzige Ausspruch über ihn, den wir besitzen, lehnt diese Ansicht ab. Doch nichts wäre falscher als deshalb zu glauben, Aristoteles habe für die Geistesrichtung des Demosthenes irgend ein Verständnis gehabt. Der Kreis der Intellektuellen im Lykeion ist zwar durchaus nicht kosmopolitisch, aber er ist resigniert, und das umso mehr als er auf die ans Phan-

tastische grenzenden Neuschöpfungen Alexanders kein Vertrauen setzt und von Völkerverbrüderung und Verschmelzung mit dem Asiatentum nichts wissen will. Aristoteles steht am Krankenbett der griechischen Nation wie ein besorgter Arzt. Die Nationalisten um Demosthenes verstanden diese im Erkennen der bitteren Wahrheit wurzelnde Gesinnung nicht. Sie sahen in der Schule des Aristoteles ein makedonisches Spionagebureau [1]).

Von keiner Schule der Wissenschaft haben wir ein so umfassendes Bild wie von der im Lykeion. Sind uns doch selbst die Vorlesungen, die an ihr gehalten wurden, in den Schriften des Aristoteles größtenteils erhalten. Das athenische Gesetz verbot dem Fremden den Erwerb von attischem Grund und Boden, wir finden jedoch später Theophrast im Besitz eines Grundstücks, eines großen Gartens, in dem ein Musenheiligtum nach dem Vorbild der Akademie, ein Altar und mehrere Hallen lagen [2]). In der einen dieser Hallen sind die Erdkarten (*γῆς περίοδοι*) auf Tafeln (*πίνακες*) aufgestellt. Auch die übrigen Lehrmittel wie die Bibliothek haben wir dort zu suchen. Eine Statue des Aristoteles nebst anderen Weihgeschenken ist im Museion aufgestellt. Dies Grundstück hatte Demetrios von Phaleron, der Schüler Theophrasts, ihm dem Metöken als Eigentum (*ἴδιον*) geschenkt, was ein Akt besonderer öffentlichrechtlicher Bedeutung gewesen sein muß, da es gesetzlich unzulässig war. Da die Schule schon unter Aristoteles über viel Lehrmaterial, besonders über eine Sammlung von Büchern verfügte, die nur in einem größeren Gebäude unterzubringen war, so ist die Vermutung nicht abzuweisen, daß die später dem Theophrast gemachte Schenkung eben das Anwesen ist, auf dem schon Aristoteles gelehrt hatte. Demetrios wird es seiner Schule erhalten haben, weil die Erinnerung an den Stifter an diesem Stück Erde haftete. Doch muß die Stiftung auf den Namen Theophrasts gemacht worden sein, da er den

---

[1]) Dies war sicherlich die Ansicht des Demosthenes, der sie nur nicht laut aussprechen durfte, wie sein Neffe Demochares bei der Verteidigung des Psephisma des Sophokles (307/6), wodurch nach der Befreiung Athens durch Demetrios Poliorketes die philomakedonischen Philosophenschulen aufgehoben wurden (vgl. die Schmähungen gegen Aristoteles und seine Anhänger in den Bruchstücken der Rede des Demochares bei Baiter-Sauppe Or. Att. II 341 ff.).

[2]) Diog. V 39. Der Thiasos, den die Genossenschaft bildete, war also dem Musenkult gewidmet.

Peripatos in seinem Testament der Schule mit der Formel vermacht: 'Ich übergebe den Garten und den Peripatos mitsamt den am Garten gelegenen Gebäuden denjenigen unserer eingeschriebenen Freunde, die jeweils in ihnen gemeinschaftlich dem Unterricht und der Wissenschaft obliegen wollen, da es nicht möglich ist, daß ein jeder dauernd dableibe, und zwar mit der Maßgabe, daß es nicht gestattet ist, irgend etwas davon zu veräußern oder sich anzueignen, sondern daß sie es wie ein gemeinsames Heiligtum besitzen und in kameradschaftlichem und freundschaftlichem Verhalten gegeneinander benutzen sollen, wie es gehörig und gerecht ist[1].'

Die schönen Worte zeugen davon, daß in der Schule der Geist weiterlebte, den Aristoteles in sie gepflanzt hatte. Die Grundsätze des Zusammenlebens waren fest geregelt. Ein Symbol der Gemeinschaft waren die geselligen Zusammenkünfte, die regelmäßig monatlich stattfanden, die Syssitien und Symposien. Unter dem Inventar werden im Testament des Straton später neben der Bibliothek Einrichtungsgegenstände für das Liebesmahl, Decken und Trinkgeschirre aufgeführt[2]. Diese müssen sich im Lauf der Generationen immer mehr vervollständigt haben; unter der Leitung des Lykon kamen Klagen, daß die ärmeren Studenten sich an den Gastereien nicht mehr beteiligen könnten, weil zuviel Luxus getrieben würde. Aristoteles selbst hat einen Trinkkomment (*νόμοι συμποτικοί*) und einen für die Liebesmahle (*νόμοι συσσιτικοί*) verfaßt wie Xenokrates und Speusippos für die Akademie. Diese Bestimmungen spielten in den Philosophenschulen eine nicht unerhebliche Rolle[3].

Das Vorlesungswesen war fest geordnet. Die Tradition berichtet, daß Aristoteles morgens die schwereren, philosophischen Vorlesungen hielt; nachmittags las er über Rhetorik und Dialektik vor einem weiteren Publikum. Neben dem Meister hielten die älteren Schüler wie Theophrast und Eudemos ihre Vorlesungen. Namen von Aristotelesschülern kennen wir verhältnismäßig wenige. Aber welcher Grieche, der über naturwissenschaftliche, rhetorische, literarische und kulturgeschichtliche Fragen schreibt, hieße in den nächsten hundert Jahren nicht Peripatetiker? So verschwenderisch

[1]) Diog. V 52 [2]) Diog. V 62

[3]) Über die äußere Organisation der peripatetischen Schulgenossenschaft und ihre gewählten Beamten vgl. Wilamowitz, Antigonos von Karystos 264.

auch die Grammatiker mit diesem Titel umgehen, man erkennt leicht, daß der geistige Einfluß der Schule sich bald über die ganze griechisch sprechende Welt erstreckte. Unter den bekannten Peripatetikern finden wir kaum Namen von Athenern, ein großer Teil der Hörer muß von auswärts gekommen sein. Aus der platonischen Lebensgemeinschaft, dem *συζῆν*, wird im Lykeion die Universität im modernen Sinne, eine Organisation der Wissenschaften und der Studiengänge. Die Schüler, die noch immer den schönen platonischen Namen 'Freunde' führen, sind in einem beständigen Kommen und Gehen, da es, wie Theophrast etwas resigniert sagt, 'nicht möglich ist, daß jeder dauernd dableibe'. Aber das eine hat die neue Schule mit der Akademie gemeinsam, daß ihre innere Ordnung ebenso wie einst die Idee der platonischen Lebensgemeinschaft der ureigenen Natur und Geistesform ihres Schöpfers entsprungen ist. Die peripatetische Schulorganisation ist ein Abbild des aristotelischen Wesens, die Tat eines einzigen beherrschenden Hauptes, dessen Wille in den Gliedern lebendig ist.

Man pflegt sich meistens nicht genügend klar zu machen, daß Aristoteles keiner von den großen philosophischen Schriftstellern ist, die ihr Werk in literarischer Gestalt der Nachwelt hinterlassen und die überhaupt erst zu leben beginnen, wenn sie sterben, weil das geschriebene Wort für sie wirkt. Die Reihe der literarischen Arbeiten, die Aristoteles im Stile Platons in seinen früheren Jahren veröffentlicht hatte, ist mit dem Beginne der athenischen Schultätigkeit anscheinend im wesentlichen abgeschlossen, jedenfalls gehören die bedeutenderen Dialoge in eine viel frühere Zeit, und es ist kaum anzunehmen, daß Aristoteles sich in diesen Jahren noch in mehr spielerischer Weise nebenher mit der Abfassung kleiner Gespräche beschäftigt habe. Er geht jetzt noch mehr als bisher in der Lehrtätigkeit auf. Die erhaltenen Lehrschriften sind das Substrat dieser lebendigen Wirksamkeit unter seinen Schülern. Platon lehrt im Phaidros die Unbrauchbarkeit des geschriebenen Worts zur Übermittlung wahrer wissenschaftlicher Erkenntnis. Nur zu lange hat man geglaubt, sich über diese für die Auffassung der Dialoge grundlegende Anschauung hinwegsetzen zu dürfen, bis man jetzt einzusehen anfängt, daß sie in dem tatsächlichen Verhältnis von schriftlicher Produktion und mündlicher Lehre in der platonischen

Akademie begründet war und jede Gesamtansicht der Dialoge, die sie nicht auf dem Hintergrunde jener umfassenden Lehrtätigkeit sieht, eine Verschiebung des Schwerpunkts bedeutet[1]). Bei Aristoteles liegt es wieder anders. Hier tritt allmählich ein gänzliches Erlahmen des literarischen Schaffenstriebes ein, die Lehrtätigkeit absorbiert ihn ganz. Die ungeheure Summe dieses Lebens steckt weder in den Lehrschriften noch in den Dialogen, sie ruht in der lebendigen Wirkung auf die Schüler, die nicht im platonischen Eros ihre Wurzel hat, sondern in dem Trieb, selbst zu erkennen und andere zu lehren. Losgelöst von ihrem Schöpfer und seinem Wort konnten die Lehrschriften nicht selbständig weiter wirken und haben nicht weitergewirkt. Selbst die peripatetische Schule hat nur solange in ihnen zu lesen vermocht, als die unmittelbaren Schüler des Aristoteles sie noch erklärten. Auf den frühen Hellenismus hat diese Unsumme des Wissens und Denkens einen verblüffend geringfügigen Einfluß gehabt. Erst im 1. Jahrh. v. Chr. grub man die Lehrschriften von neuem aus, aber auch damals verstanden die griechischen Philosophieprofessoren in Athen sie nicht[2]). Als dann die jahrhundertelange mühselige Arbeit der Kommentatorenschule die gewaltigen Gedankenbauten wieder sichtbar gemacht hatte, die hier um ein Haar der Nachwelt auf ewig verloren gegangen wären, begann Aristoteles zum zweiten Male der Meister der Schule zu werden. Erst jetzt begriff man, daß man sich nicht an die Schriften des Philosophen halten dürfe, die der Glanz des literarischen Ruhmes krönte, sondern den wahren Aristoteles in seinen nichtveröffentlichten Lehrschriften bei der Arbeit sehen müsse, um von der Eigenart dieses gegen die Nachwelt so kargen, gegen seine eigne Umgebung so verschwenderischen Geistes einen letzten Schimmer aufzufangen. So ist Aristoteles ganz gegen seine Absicht zum Lehrer aller Völker geworden. Die weltgeschichtliche Sendung steht im schärfsten Gegensatz zu seinem persönlichen Wirken und Wollen, das von einer echtgriechischen, konzentrierten Gegenwärtigkeit war und im nahen Kreise die ganze Kraft zusammenfaßte. Ein Lehrertum wie das des Aristoteles hat die Welt nicht wiedergesehen. Den Griechen

[1]) Vgl. meine Entstehungsgeschichte d. Metaph. d. Ar. 140
[2]) Cic. top. I 3

vollends war es ganz neu, aber in der jetzt beginnenden Zeit der großen Philosophenschulen hat es Epoche gemacht. Stoiker, Epikureer, Akademiker, alle legen auf mündliche Lehrtätigkeit mehr Gewicht als auf literarische Selbstdarstellung.

Die Beziehungen zu Alexander lassen sich nicht bis zuletzt verfolgen. Die Denkschrift Über Kolonisation mit dem Dialogtitel Alexandros ist der Beweis dafür, daß sie bis in die Zeit der Städtegründungen in Ägypten und Asien ununterbrochen gedauert haben. Nicht ohne Rückwirkung auf das Verhältnis zu Alexander konnte die Katastrophe des Kallisthenes bleiben, die in das Jahr 327 fiel[1]). Dieser Neffe des Aristoteles, der während des Aufenthaltes in Assos und dann auch in Pella sein Schüler und noch unmittelbar vor dem Übergang Alexanders nach Asien sein Gehilfe bei der Feststellung der delphischen Siegerliste gewesen war, hatte sich im Einverständnis mit dem Oheim dem Hauptquartier des Königs angeschlossen, sicherlich von Anfang an in der Absicht, seine Taten darzustellen. Die Verherrlichung Alexanders in dem ihm gewidmeten Werk verrät ebenso wie die Lobschrift auf Hermias nicht den echten Geschichtschreiber, sondern ein mehr persönliches Interesse an seinem Gegenstand, in den er sich mit philosophischer Eindringlichkeit hineingedacht zu haben scheint, ohne doch überall scharf die Wirklichkeit zu treffen. Kallisthenes war kein Menschenkenner. Er war ein Gelehrter von feiner literarischer Bildung, als Redner und besonders als schlagfertiger Improvisator nicht ohne Talent und ein Philosoph von scharfsinnigem Geist, doch nach Aristoteles' eignem Urteil ohne natürlichen Menschenverstand. Obwohl persönlicher Anhänger des Königs und in seinem Geschichtswerk stets dessen Verteidiger gegen die Opposition des altmakedonischen Adels, der die Politik Alexanders gegenüber den Asiaten mißbilligte, verstand er es trotzdem in der Frage der Proskynese aus unzeitig zur Schau getragener Philosophenwürde sich in den unglücklichen Verdacht der Verschwörung mit eben jener Opposition zu bringen und sich die Ungnade des Königs zuzuziehen. Seine Stellung am Hofe war wohl von jeher isoliert gewesen, da er weder der Partei des makedonischen Soldatenadels noch dem klatschsüchtigen Schwarm der griechischen Literaten des Haupt-

[1]) Vgl. jetzt F. Jacoby Art. Kallisthenes, Realenz. d. klass. Alt. Bd. X 1674.

quartiers angehörte und sich ausschließlich auf die persönliche Gnade des Königs stützte. Als sie ihm entzogen wurde, fiel er den Intriguen der anderen schutzlos zum Opfer. Daß die direkte Umgebung des Monarchen später an dem Untergang des Kallisthenes etwas zu verheimlichen gefunden hat, ist heute allem Zweifel entrückt. Die Schuldfrage war keineswegs auf normalem Rechtswege geklärt und die Hinrichtung war einer jener selbstherrlichen Akte, die Alexander in dieser Zeit der höchsten Überspannung seiner geistigen und physischen Kräfte in vulkanischen Ausbrüchen schauerlicher Tobsucht auch gegen seine nächsten Freunde beging. Mag man über diese Untermenschlichkeiten auch den Schleier des Mitleids breiten, sie mußten das Bild des Königs dem Aristoteles verdunkeln und das Gefühl für ihn in seinem Herzen auslöschen. Er suchte sein inneres Gleichgewicht zu wahren durch Gerechtigkeit, schonungslose Gerechtigkeit auch gegenüber den Schwächen des Neffen. Die Gemeinheit der Menschen konnte es sich im Altertum nicht anders denken, als daß der frühe Tod Alexanders durch das Gift herbeigeführt sei, das Aristoteles ihm habe reichen lassen. Das war nicht die Gesinnung eines Aristoteles. Doch in den Becher der königlichen Freundschaft war wirklich ein Tropfen vergiftender Bitterkeit gefallen.

Die Existenz des Aristoteles in Athen hing freilich auch jetzt noch einzig an der Sache Alexanders. Als im Jahre 323 die Nachricht vom Tode Alexanders eintraf, da wollte es diesmal niemand glauben, als aber schließlich die unwiderlegliche Bestätigung kam, gab es für die Nationalpartei kein Halten mehr. Der einzige Schutz der Makedonenfreunde war Antipatros gewesen, doch der hatte in letzter Zeit wie Aristoteles das Vertrauen des Königs verloren und befand sich eben auf dem Marsch durch Kleinasien nach Babylon: er war ins Hoflager befohlen worden, um künftig unter den Augen des Königs zu sein. Aristoteles entzog sich der plötzlichen Hochflut des Nationalhasses und den Angriffen der Demosthenespartei durch die Flucht nach Chalkis auf Euboia. Dort lag die elterliche Besitzung seiner verstorbenen Mutter, auf der er sich während der folgenden Monate bis zu seinem Tode aufhielt. Ein Magenleiden, an dem er krankte, setzte bald darauf seinem Leben im 63. Jahre ein Ende. Es scheint, daß er den Tod nahen fühlte, denn das er-

haltene Testament ist in Chalkis aufgesetzt[1]). Er hatte es noch erleben müssen, daß die Delphier ihm die auf Grund der Pythionikenliste zuerkannten Ehrungen nach dem Tode seines königlichen Schützers absprachen[2]). Auch die Wirren dieser Zeit vermochten das Gleichgewicht seiner Seele nicht dauernd zu erschüttern, so wenig gerade dieser Philosoph unempfindlich war gegen menschliches Schicksal.

Noch ein Wort über sein menschliches Leben während dieser letzten Jahre. Sein Vormund Proxenos und seine Pflegemutter waren seit langem tot. Ihres Sohnes Nikanor nahm Aristoteles sich väterlich an und adoptierte ihn. Nikanor stand als Offizier beim Hauptquartier Alexanders. Im Jahre 324 sandte der König ihn als Überbringer einer großen Botschaft nach Griechenland. Er war es, der auf dem Nationalfest in Olympia den versammelten Hellenen verkündigen mußte, daß Alexander göttliche Ehren für sich beanspruche. Dem Nikanor hatte Aristoteles testamentarisch die Hand seiner noch minderjährigen Tochter Pythias, eines Kindes der seit langem verstorbenen Pythias, zugedacht. Nach dem Tode seiner Gattin hatte Aristoteles später eine gewisse Herpyllis in sein Haus genommen, von der er einen Sohn namens Nikomachos hatte. Im Testament gedenkt er ihrer aller mit treuer Fürsorge wie auch seiner Schüler. Es hat etwas Rührendes, den vertriebenen Mann sein Haus bestellen zu sehen. Die Erinnerung an die Heimat Stagira und an das einsame Elternhaus in der Ferne, an die Gestalten der Pflegeeltern, an seinen einzigen Bruder Arimnestos, den er früh verloren hatte, an seine Mutter, die er nur vor Augen hatte, wie er sie als Kind gesehen, zieht durch seine Gedanken. Sein Wunsch ist, daß man seine sterblichen Überreste nicht trennen möge von den Gebeinen seiner Gattin Pythias, wie es auch ihr letzter Wille gewesen war. Die nüchternen sachlichen Anordnungen dieser letzten Urkunde reden zwischen den Zeilen eine

[1]) Es ist im Testamente nur von der Wahl eines Wohnsitzes für Herpyllis in Chalkis oder in Stagira die Rede, nicht in Athen (Diog. V 14), unsicher ist auch, wo man Aristoteles bestatten wird (V 16), was zweifellos anders gesagt wäre, wenn die Bestimmungen von Athen aus und in ruhigen Zeiten getroffen worden wären.

[2]) Frg 666 R. (Brief an Antipatros) *ὑπὲρ τῶν ἐν Δελφοῖς ψηφισθέντων μοι καὶ ὧν ἀφῄρημαι νῦν οὕτως ἔχω, ὡς μήτε μοι σφόδρα μέλλειν ὑπὲρ αὐτῶν μήτε μοι μηδὲν μέλλειν.* Der Ton des Bruchstücks ist sehr echt.

seltsame Sprache, wie man sie in den Testamenten der übrigen peripatetischen Schulhäupter, die uns daneben erhalten sind, nicht findet. Es ist der warme Ton echter Menschlichkeit, aber zugleich das Zeichen eines fast erschreckenden Abstandes, der ihn von den Menschen trennt, welche ihn umgeben. Diese Worte schrieb ein Vereinsamter. Eine Spur davon hat sich in einem erschütternden brieflichen Bekenntnis jener letzten Zeit erhalten, Worten von unnachahmlich persönlichem Duft. *ὅσῳ γὰρ αὐτίτης καὶ μονώτης εἰμί, φιλομυθότερος γέγονα.* Mitten im geräuschvollen Hause altert ein ganz für sich Lebender, ein Einsiedler, nach seinem eignen Ausdruck, ein in sich zurückgezogenes Ich, das sich in seinen heiteren Stunden einspinnt in die tiefsinnige Wunderwelt des Mythischen [1]). Die herbverschlossene Persönlichkeit, nach außen streng verborgen hinter den starrenden Wällen des Wissens, taucht hier auf und lüftet den Schleier ihres Geheimnisses. Auch hier wissen wir wie bei den meisten antiken Persönlichkeiten gerade so viel, um zu erkennen, daß wir von ihnen im Grunde nichts wissen können. Doch das sehen wir, daß dieses reiche Leben sich nicht erschöpft in all dem Wissen und Forschen, wie es oberflächlichem Blick scheinen möchte. Der *βίος θεωρητικός* wurzelt in einem zweiten, verborgenen, tiefpersönlichen Leben, aus dem jenes Ideal seine Kraft zieht. Das Bild von dem bloßen Sachmenschen Aristoteles ist die Umkehrung der Wahrheit. Es ist gerade die Zeit, wo das Ich sich loszulösen beginnt aus der Fessel des objektiven Lebensinhalts, wo es bewußter als je fühlt, daß es sich in dem rein gegenständlichen Schaffen nicht genügen kann. Das Private im Leben zieht sich eben damals aus dem wirkenden Getriebe zurück in seine stillen Winkel und richtet sich zu Hause ein. Und das Private auch im Menschen erwacht und schließt ungebetenen Gästen die Türe zu. Die Form der höchsten Objektivität, in der Aristoteles nach außen

[1]) Frg. 668 R. Das Mythische steht nach Aristoteles in enger Beziehung zur Philosophie, ein Problem, das ihm von Platon herkommt. Metaph. *A* 2, 982 b 17 *ὁ δ' ἀπορῶν καὶ θαυμάζων οἴεται ἀγνοεῖν· διὸ καὶ ὁ φιλόμυθος φιλόσοφός πώς ἐστιν· ὁ γὰρ μῦθος σύγκειται ἐκ θαυμασίων.* Es ist freilich etwas anderes, ob man auch im Mythentriebe schon philosophische Elemente anerkennt, oder ob der Philosoph am Ende seines langen Ringens mit den Problemen zur Freude an der halb verhüllten, mehr ahnungsvollen als logisch klaren Ausdrucksform des Mythos zurückkehrt, wie Aristoteles es in dem Bruchfragment tut.

stets in die Erscheinung tritt, ruht bereits auf bewußter Scheidung des Persönlichen vom sachlichen Tun. Nur noch kurze Zeit, und die mächtig erstarkende Subjektivität durchbricht den Damm und reißt alles Feste hinein in den Rhythmus ihrer inneren Bewegung. Das Bildnis des Philosophen, das die neuere Forschung als solches erkennt, zeigt einen sehr eigenartig gebauten Kopf[1]). Die künstlerische Behandlung ist etwas konventionell vornehm, aber das Persönliche an dem Kopf ist trotzdem von sprechender Lebendigkeit. Den Denker verrät das wie bei dem bekannten Euripideskopf in spärlichen dünnen Strähnen über die mächtige Stirn herabhangende Haar. Aber bei solchen mehr typischen Zügen ist das Bemühen des Künstlers, das Individuelle zu erfassen, nicht stehen geblieben. Auffallend ist, seitlich betrachtet, der Gegensatz des unter dem fest verschlossenen Mund vorspringenden Kinns mit seinem Ausdruck unbeugsamer Energie und des kritischen, auf einen festen Punkt außer ihm gerichteten Beobachterblicks, der von der Leidenschaft und Bewegung der unteren Gesichtshälfte seltsam unabhängig in scharfer Horizontale verläuft. Die Intensität dieses eindringenden Sehens hat fast etwas beängstigendes. Der Eindruck hochgebildeter Geistigkeit des ganzen Antlitzes tritt vom ersten Augenblick an zurück hinter dem der straff gespannten ernsten Aufmerksamkeit, die alle Züge beherrscht. Alles ist geistige Disziplin. Nur um den moquanten Mund spielt ein Schatten des Leidens, der einzige Zug des Unwillkürlichen, den man in diesem Gesicht entdeckt.

Als Abschluß möge hier das Testament des Aristoteles wiedergegeben werden, das uns unmittelbar die menschliche Atmosphäre atmen läßt, in der er lebte[2]).

'Möge alles sich zum Besten wenden, doch für alle Fälle treffe ich, Aristoteles, folgende letztwillige Bestimmung: Vollstrecker des Testaments soll für alles und durchgängig Antipater sein. Bis Nikanor das Erbe antritt, liegt die Fürsorge für die Kinder, für Herpyllis und den Nachlaß in den Händen des Aristomenes, Timarchos, Hipparchos, Dioteles und, falls er es wünscht und dazu in der Lage ist, des Theophrast. Wenn das Mädchen (die Tochter Pythias) heiratsfähig ist, soll man sie dem

[1]) Vgl. Studniczka, Ein Bildnis des Aristoteles, Lpz. 1908, Dekanatsprogramm.
[2]) Diog. V 11

Nikanor zur Frau geben. Sollte ihr etwas zustoßen (es möge und wird ja nicht geschehen), bevor sie sich verheiratet oder nach ihrer Verheiratung, noch bevor Kinder vorhanden sind, so soll Nikanor das Recht haben sowohl über den Jungen wie auch über alles andere zu verfügen und zu bestimmen so, wie es seiner und unser würdig ist. Nikanor soll sonst sowohl für das Mädchen wie für den Knaben Nikomachos sorgen, wie er es in ihrem Interesse für richtig hält, wie ein Vater und Bruder. Sollte vorher jedoch dem Nikanor etwas zustoßen (was nicht geschehen möge), sei es bevor er das Mädchen zur Frau genommen hat oder nach der Heirat, aber bevor Kinder da sind, so sollen seine eignen Bestimmungen gelten, soweit solche vorhanden sind. Wenn dann Theophrast das Mädchen zu sich nehmen will, so sollen für diesen Fall dieselben Bestimmungen wie für Nikanor gelten. Andernfalls sollen die von mir oben benannten Vormünder im Einvernehmen mit Antipater die Angelegenheiten des Mädchens und des Jungen nach bestem Ermessen regeln. Die Vormünder und Nikanor sollen um meines Andenkens willen auch für Herpyllis sorgen, weil sie gut gegen mich gewesen ist, insbesondere für den Fall, daß sie einen Mann nehmen will, sollen sie dafür sorgen, daß sie keinem meiner Unwürdigen zur Frau gegeben wird. Sie sollen ihr zu dem, was ich ihr früher durch Schenkung gegeben habe, noch ein Talent Silber aus meinem Nachlaß und drei Dienerinnen geben, wenn sie will, ferner das junge Mädchen, das sie jetzt bei sich hat, und als Bedienten den Pyrrhaios; dazu, falls sie in Chalkis wohnen bleiben will, das Fremdenlogis am Garten, wenn sie dagegen lieber in Stagira wohnt, mein elterliches Haus. Dasjenige der beiden Häuser, welches sie haben will, sollen die Vormünder so möblieren, wie es ihnen hübsch und der Herpyllis für ihre Ansprüche genügend erscheint. Nikanor soll auch für den kleinen Myrmex sorgen und darauf sehen, daß er unser würdig den Seinen zurückgegeben wird samt allem, was ihm gehört und was uns einst übergeben worden ist. Ambrakis soll frei sein, man soll ihr, wenn Pythias sich verheiratet, 500 Drachmen als Mitgift geben sowie das Mädchen, das sie zur Bedienung hat. Der Thale soll man außer dem Mädchen, das sie als Bedienung hat und das für sie gekauft worden ist, noch 1000 Drachmen und eine Dienerin geben. Dem Simon kaufe man außer dem ihm früher zum Kauf eines Sklaven

geschenkten Gelde entweder noch einen Sklaven oder gebe ihm stattdessen einen Geldbetrag hinzu. Tychon sei frei, wenn sich meine Tochter verheiratet, desgleichen Philon, Olympios und sein Kindchen. Von den Leuten, die mich bedient haben, soll keiner verkauft werden, sondern sie sollen im Hause bleiben. Wenn sie in das erforderliche Alter kommen, soll man sie nach Verdienst freilassen. Man soll ferner dafür sorgen, daß die bei Gryllion in Arbeit gegebenen Porträtstatuen nach Fertigstellung als Weihgeschenke aufgestellt werden, die des Nikanor sowie die des Proxenos, die ich noch in Arbeit zu geben beabsichtigte, und die von Nikanors Mutter. Die des Arimnestos, die fertig ist, soll man zum Andenken an ihn weihen, denn er ist kinderlos gestorben. Das Standbild meiner Mutter möge man als Weihgabe der Demeter in Nemea oder sonst irgendwo aufstellen. Wo man mich begräbt, dahin sollen auch Pythias' Gebeine überführt und sie sollen dort beigesetzt werden, wie sie es selbst angeordnet hat. Wenn Nikanor glücklich heimkehrt, so soll er zur Erfüllung des Gelübdes, welches ich für ihn getan habe, vier Ellen hohe Steinbilder zum Danke weihen Zeus dem Retter und Athena der Retterin in Stagira.'

Zweites Kapitel.

Die Organisation der Forschung.

Der zweite Aufenthalt des Aristoteles in Athen ist der Höhepunkt seiner Entwicklung. Es ist die Zeit der Reife, in der seine Lehre abgeschlossen war und der Philosoph als Haupt einer großen Schule wirkte. Da man die Beziehung der erhaltenen Schriften zu seiner Lehrtätigkeit längst richtig erkannt hatte, anderseits von seiner Wirksamkeit als Lehrer nur für diese letzte Periode seines Lebens etwas bekannt war, so lag der Schluß nahe, daß die Lehrschriften sämtlich in dieser Zeit entstanden seien. Ihre Abfassung drängte sich dann zwar in dem kurzen Zeitraum von 13 Jahren zusammen, aber man trug kein Bedenken, auch diese Schwierigkeit in Kauf zu nehmen. Die geltende Ansicht läßt sich nicht kürzer formulieren als mit den Worten des in diesen Fragen noch immer als Autorität geltenden Ed. Zeller: 'Wenn ferner richtig ist, was sich uns über die Bestimmung unserer aristotelischen Werke für die Schule des Philosophen, über ihren Zusammenhang mit seinem Unterricht, über die Verweisungen späterer Schriften auf frühere ergeben hat, so können alle diese Werke nur in Athen, während Aristoteles' letzter Anwesenheit in dieser Stadt verfaßt sein[1]'.

Die Unhaltbarkeit dieser Auffassung bedarf nach den Untersuchungen über den Aufenthalt in Assos keines Wortes mehr, es ist uns dadurch aber zugleich möglich geworden, die besondere Stellung der letzten Periode des Aristoteles innerhalb der Gesamtentwicklung klarer zu erfassen. Nachdem es gelungen ist, Geist

[1]) Ed. Zeller, Phil. d. Griech. Bd. II 2[3] 155 vgl. J. Bernays, Dialoge d. Ar. 128: 'Alle uns vorliegenden Werke fallen in die letzte Lebensperiode des Aristoteles; und selbst wenn das Wenige, was über ihr gegenseitiges chronologisches Verhältnis ermittelt ist, einmal durch glückliche Entdeckungen vermehrt werden sollte, so ist doch durch die Beschaffenheit ihres Inhaltes jegliche Hoffnung abgeschnitten, daß auch die vergleichsweise früheste Schrift in eine Zeit zurückführen könnte, da Aristoteles noch an seinem System arbeitete; nur als ein bereits vollendetes tritt es uns überall entgegen; nirgends sehen wir den Baumeister noch bauen.'

und Richtung seiner Arbeit während der mittleren Periode zu bestimmen, hebt sich die letzte Zeit in Athen von der vorhergegangenen Phase sehr deutlich ab. Drängten sich kühne Spekulation und ausgebreitete Empirie nach der bisherigen Anschauung in der letzten Periode auf engem Raum zusammen, so treten sie jetzt zeitlich auseinander. Die Grundlagen der aristotelischen Philosophie — in dem engen Sinne dieses Wortes, wie es ihre Darsteller durchweg auffassen, also mit Ausschluß der riesenhaften Forschertätigkeit auf naturwissenschaftlichem und geisteswissenschaftlichem Gebiet — sind bereits in der mittleren Periode fertig. Der Philosoph Aristoteles wächst heran zuerst in der Nachfolge, dann in der Kritik Platons. In der dritten Periode erscheint nun etwas gänzlich Neues und Eigenes. Er wendet sich der empirischen Einzelforschung zu, wo er durch die folgerichtige Durchführung seines Formgedankens zum Schöpfer eines neuen Typus der Wissenschaft wird. Wie sich diese neue Richtung zu der Philosophie der vorangehenden Periode verhält, wie weit sie deren Vollendung bedeutet und wie weit sie über sie hinauswächst, mag zunächst hier nicht gefragt werden; vielmehr legen wir die Tatsache als solche fest, daß die zentralen philosophischen Disziplinen in dieser Zeit nur noch gewisse charakteristische Abänderungen im Geiste der neuen Richtung seiner Arbeit erfahren, während die eigentliche Produktion sich auf das weite Gebiet der Natur und Geschichte wirft. Dies bestätigen vor allem die neueren Papyrus- und Inschriftenfunde, es ist nur noch nicht die notwendige Folgerung für die Entwicklung des Aristoteles aus ihnen gezogen worden.

Eine im Jahre 1895 ausgegrabene Ehreninschrift enthält den Beschluß der Delphier, den Aristoteles und seinen Neffen Kallisthenes 'zu belobigen und bekränzen' zum Dank für die Feststellung einer vollständigen Liste der Sieger in den pythischen Spielen, die von den ältesten Zeiten bis zur Gegenwart reichte[1]). Dazu waren natürlich Archivforschungen größeren Umfangs erforderlich gewesen, die auch für die Kultur- und Literaturgeschichte bedeutsam werden mußten. Mit dieser Arbeit betritt Aristoteles, soweit wir sehen, einen neuen Boden. Sehr früh kann sie nicht fallen wegen der Beteiligung seines Neffen

[1]) Dittenberger, Sylloge[3] p. 485

der in Assos und Pella sein Schüler war (S. 339); doch auch nicht nach 334, wo Kallisthenes mit Alexander nach Asien hinüberging. Es ist wahrscheinlich, daß die Archive der delphischen Priester sich ihm, dem Historiker des heiligen Krieges, zugleich für seine Quellenstudien über die Kämpfe und Verhandlungen mit den Phokern öffneten, die nirgendwo sonst zu machen waren. Daß nun die *'Αναγραφὴ τῶν Πυθιονικῶν* wirklich um 335/4, kurz vor Kallisthenes' Weggang nach Asien, gemacht worden sein muß, ergibt sich aus einer erhaltenen Steinmetzrechnung für das Aushauen einer Steinurkunde dieser Liste, die nach dem delphischen Archon Kaphis (331/0) datiert ist. Es handelt sich um eine langwierige Arbeit, nach neueren Berechnungen um einen Pinax von etwa 60000 Worten Umfang. Es kann kein anderer gewesen sein als der des Aristoteles und Kallisthenes, dessen Einmeißelung sich wahrscheinlich durch mehrere Jahre hingezogen hat[1]). Die Liste ist also gegen Ende des Aufenthalts in Makedonien oder am Anfang des athenischen Aufenthalts entstanden.

In die gleiche Zeit führen die großen antiquarischen Forschungen des Aristoteles über die Siege an den städtischen und lenäischen Dionysien und die Didaskalien, die Urkunden dramatischer Aufführungen in Athen, welche dann später für die alexandrinischen Literaturhistoriker das Gerüst der Chronologie für die Geschichte des klassischen Dramas bildeten und auf denen alles beruht, was wir heute noch über die Aufführungszeit der Stücke erfahren. Diese für die Geschichte der griechischen Literatur grundlegenden Forschungen sind zweifellos angeregt durch die philosophische Beschäftigung mit den Problemen der Poetik. Die Sammlung des gewaltigen Materials ist ihr gegenüber das Spätere, geht doch der verlorene Dialog des Aristoteles *Περὶ ποιητῶν* sicher schon in frühere Zeit zurück. Das Neue ist auch hier die Erweiterung der begrifflichen Betrachtung durch die geschichtliche und chronologische Einzelforschung. Die Forschungen können nur im Archiv des Archon an Ort und Stelle gemacht worden sein, also entweder in der Zeit vor Platons Tod oder nach 335. Die Analogie der übrigen gleichartigen Schöpfungen des Aristoteles weist die didaskalischen Unter-

[1]) Vgl. Homolle, Bulletin de correspondance hellénique Bd. XXII 631

suchungen jedoch mit aller Deutlichkeit in die späte Periode, und es leuchtet auch an sich am meisten ein, daß die nur mit Genehmigung der Regierung möglichen Vorarbeiten dazu im Zusammenhang mit der staatlichen Reform des Theaters gemacht worden sind, die gerade gegen Ende der dreißiger Jahre Lykurg, der Schöpfer des neuen steinernen Theaters in Athen, durchgeführt hat[1]). Wie er ein Staatsexemplar aller alten Tragödien herstellen und die Denkmäler der klassischen Meister aufstellen ließ, auch für regelmäßige Wiederaufführung ihrer Stücke sorgte, so wird er es auch gewesen sein, der die Urkunden der dramatischen Agone seit dem Ausgang des 6. Jahrh. an der Rückwand der Stoa hinter dem Dionysostheater in Stein aufgestellt hat. Ein mehr der Pythionikenliste zur Seite zu stellendes Werk über die Sieger in den olympischen Spielen, das in den Bahnen weiterging, die der Sophist Hippias von Elis mit seiner Siegerliste zuerst betreten hatte, wird in den Katalogen der Schriften des Aristoteles angeführt. Erhalten ist nichts von diesem Buch. Vermutlich ist es durch die Pythionikenliste direkt veranlaßt und muß dann ebenfalls der zweiten athenischen Periode angehören.

Dasselbe läßt sich, wie schon früher bemerkt wurde, für das ungeheure Unternehmen der Sammlung der 158 Staatsverfassungen wahrscheinlich machen. Die äußeren Mittel und Hülfskräfte für eine so ausgedehnte Arbeit, an der eine größere Zahl von Forschern mitgewirkt haben muß, hatte der Philosoph lediglich während jener Zeit zur Verfügung, wo er an der Spitze einer großen Schule stand, in der er sich geeignete Mitarbeiter für seinen Zweck heranbilden konnte. Die Zeit während des Aufenthaltes am Hof von Pella kommt daneben nicht in Frage, da er dort allenfalls finanzielle Unterstützung, aber nicht die nötigen

[1]) Das Interesse an der Entwicklungsgeschichte der hauptsächlichen literarischen *εἴδη*, besonders der Tragödie und Komödie, das dann von den nacharistotelischen Peripatetikern auf weitere Gattungen ausgedehnt worden ist, wie Hor. Ars poet. 73, 275 zeigt, verrät sich selbst in den inschriftlich erhaltenen Resten der *Νῖκαι* (C. I. A. II 971), wo die Erstaufführung von *κῶμοι* erwähnt wird. Diese Schrift entsprang nicht wie die *Διδασκαλίαι* dem theatergeschichtlichen, sondern lediglich dem offiziellen Interesse des athenischen Staates an der Person der siegreichen Choregen und *διδάσκαλοι* und ihrer Phyle. Sie beweist daher am klarsten den Zusammenhang dieser Forschungen mit der staatlichen Theaterreform des Lykurgos. Über die Didaskalien vgl. G. Jachmann, De Aristotelis didascaliis, Gött. Diss. 1909.

Gehülfen finden konnte. Die am Anfang der 90er Jahre des vorigen Jahrhunderts wiedergefundene Staatsverfassung der Athener, das erste Buch des Gesamtwerks, das aus der Feder des Aristoteles selbst stammt, gibt an dem besonders reichhaltigen Stoff der attischen Geschichte ein Beispiel der Methode, die in dem gesamten Werk durchgeführt werden sollte. Aus den Zeitanspielungen ergibt sich, daß dieses Buch nicht vor 329/8 herausgegeben worden ist[1]). Danach fällt die Arbeit an den übrigen Politien, von denen besonders zahlreiche Bruchstücke noch ein vielfarbiges Bild geben, erst in die letzten Jahre des Aristoteles, falls sie überhaupt noch zu seinen Lebzeiten ihren Abschluß erreicht hat. Mit diesem kolossalen Sammelwerk, das aus sorgsamer Einzelarbeit unter Benutzung der lokalgeschichtlichen Quellen erwachsen ist, hat Aristoteles den Punkt der äußersten Entfernung von der platonischen Philosophie erreicht. Das Einzelne ist fast zum Selbstzweck geworden. Noch deutlicher tragen den gleichen Charakter die rein literarisch-philologischen homerischen Probleme, in vermutlich sechs Büchern von den Herausgebern zusammengefaßt, die schon zur alexandrinischen Exegese und Kritik hinüberführen und zusammen mit der Schaffung der Poetik, der Literaturchronologie und der Beschäftigung mit der Persönlichkeit der Dichter den Aristoteles zum Schöpfer der Philologie gemacht haben, welche dann sein Enkelschüler Demetrios von Phaleron nach Alexandrien übertragen hat. Daß auch die *Δικαιώματα πόλεων* und die *Νόμιμα βαρβαρικά* in diese späte Zeit fallen, wird für die ersteren bewiesen (und für die letzteren dadurch ziemlich wahrscheinlich) durch ein Fragment, das den Zug

[1]) Der Streit um die Abfassungszeit der *Πολιτεία Ἀθηναίων* hat nach der Entdeckung der Schrift wie die Echtheitskontroverse eine Zeit lang unnötig Staub aufgewirbelt. Das Richtige hatte C. Torr, The date of the Constitution of Athens, Athenaeum Nr. 3302 (vgl. Classical Revue Bd. V 3 p. 119) sogleich erkannt. Nach oben hin wird die Abfassung festgelegt durch die Nennung des Archon Kephisophon (329/8), nach unten durch den in c. 46 erwähnten Bau von Trieren und Tetreren, nicht Penteren, die aber C. I. A. II 809 d 90 in einer Inschrift als vorhanden erwähnt werden und aus dem vorhergehenden Amtsjahr übernommen sind. Spätestens 326 muß danach der Beschluß gefaßt worden sein, Penteren zu bauen, den Aristoteles noch nicht kennt. Also ist die *Πολιτεία Ἀθηναίων* zwischen 329/8 und 327/6 geschrieben (vgl. zuletzt Wilamowitz, Aristoteles und Athen Bd. I 211 A. 43). Auf die gänzlich verfehlten Versuche, die Schrift in die 50er Jahre hinaufzudatieren, gehe ich nicht näher ein.

des Alexander Molossos nach Süditalien erwähnt, auf dem dieser seinen Tod fand. Der Tod wird von Aischines im Kranzprozesse als jüngst eingetretenes Ereignis erwähnt, er fällt mithin in den Ausgang der 30er Jahre, wie man meist annimmt, ins Jahr 330[1]). Der wissenschaftliche Typus exakter Wirklichkeitsforschung, den die genannten Werke bezeichnen, ist in der damaligen griechischen Welt etwas schlechthin Neues und Bahnbrechendes. Auch Demokrit ist nicht zu vergleichen. Aristoteles wird hier, wo er sich von der platonischen Art des Denkens freier bewegt, zum Archegeten jener Reihe universaler Forscher, die mit der alexandrinischen Philologie des Kallimachos und Aristarch anfängt und sich seit der Renaissance alle paar Jahrhunderte in einzelnen überragenden Gestalten des Scaligerschen Typus fortgesetzt hat. Sie alle übertrifft freilich Aristoteles bei weitem durch die Originalität seiner methodischen Idee, die ihn der Wissenschaft künftiger Jahrtausende vordenken ließ, das auf die Einzelwirklichkeit angewandte Prinzip der Form, und durch die Vielseitigkeit des Genies, das ihn befähigte, zugleich mit der Geschichte und Theorie der Kultur auch die entgegengesetzte Hemisphäre der Naturwissenschaft zu umfassen.

Als den Meister weniger der *φιλοσοφία* als der *ἱστορία* im griechischen Sinn dieses Wortes, wonach es außer der Kunde von der menschlich-geschichtlichen Welt auch die Einzelerkenntnis der Natur und des natürlichen Lebens bezeichnet, zeigt ihn auch die naturwissenschaftliche Forschung jener letzten Periode. Wir fassen seit alters seine naturwissenschaftlichen Schriften als eine einheitliche Gattung zusammen und stellen die Tierkunde, die Schriften von den Teilen der Tiere und von der Zeugung der Tiere in dieselbe Reihe wie die Physik, die Schrift über den Himmel und die Lehre vom Werden und Vergehen. Von den Problemen wird man gewiß Bedenken tragen zu behaupten, daß sie früh wären, ist doch die vorliegende Sammlung mit der des Aristoteles überhaupt nicht identisch, sondern z. T. das Eigentum seiner Schüler, die die unmittelbaren Fortsetzer der im

[1]) Vgl. Arist. frg. 614 R. Aesch. Ctes. 242. Der Zug Alexanders des Molossers wird in den *Δικαιώματα* als geschichtliches Beispiel erwähnt und liegt offenbar schon zurück. Die *Νόμιμα* mit ihrem ethnologischen, antiquarischen und mythologischen Interesse dürften derselben Forschungsperiode angehören. Sie sind das Gegenstück zu den *Πολιτεῖαι*.

Peripatos eröffneten Einzelforschung waren. Damit rücken aber auch die echten aristotelischen Probleme mit großer Wahrscheinlichkeit in die späte Zeit, wohin sie auch dem Stoffreichtum und der Vielseitigkeit ihrer Einzelinteressen nach gehören. Es ist schon an sich durchaus einleuchtend, daß die Himmelsphysik in *Περὶ οὐρανοῦ* und die spekulative Behandlung der Grundbegriffe der 'Physik' akademischen Ursprungs war, wie wir früher zeigten, während die Vertiefung in Einzelheiten, die großenteils schlechthin ohne Beziehung auf die Philosophie sind, in diese spekulative Periode nicht passt. Wir werden aber noch weiter gehen müssen. Auch die Tierkunde ist ihrer geistigen Struktur nach nicht von dem begrifflichen Typus der Physik, sondern sie steht auf der Stufe der Politiensammlung. Sie verhält sich als Stoffsammlung zu den sie verarbeitenden, die Gründe der Erscheinungen erforschenden Schriften über die Teile und die Zeugung der Tiere genau so, wie die Politiensammlung zu den späten, empirischen Büchern der Politik. Sie liefert ihnen das Substrat. Von der Tiergeschichte gilt deshalb auch dasselbe wie von den Problemen: sie trägt die deutlichsten Spuren verschiedener Verfasser an sich, die letzten Bücher stammen von jüngeren Mitgliedern der Schule, die als Fortsetzer, Vervollständiger und sogar als Berichtiger und Kritiker des Meisters auftreten. Es ist wahrscheinlich, daß auch diese Arbeit wie die an den Politien organisiert gewesen ist und von Anfang an auf mehrere Mitarbeiter verteilt war. Welchen Anteil Aristoteles selbst an der Tiergeschichte gehabt hat, läßt sich kaum noch sicher entscheiden. Die Pflanzenkunde, die mit der Tierkunde engstens zusammengehört, übertrug er dem Theophrast, der sie selbständig durchgeführt hat. Es wird kaum zutreffen, daß die Tiergeschichte ohne die Forschungen des Alexanderzuges denkbar ist, wie man gelegentlich behauptet hat. Schon die Nachrichten über damals in Griechenland unbekannte Tiere wie die Elefanten und ihre Lebensweise setzen die Erfahrungen des indischen Feldzuges voraus, und an zahlreichen anderen Stellen ist uns der Einfluß dieser enormen Erweiterung des griechischen Wissens gewiß noch verborgen. Wie groß der Ertrag der asiatischen Feldzüge für die Botanik Theophrasts gewesen ist, hat Bretzls schönes, wenn auch nicht abschließendes Buch uns gelehrt[1]). So führen

[1]) M. Bretzl, Botanische Forschungen des Alexanderzuges. Lpz. 1903.

alle Anzeichen auf eine späte Entstehung der zoologischen Werke des Philosophen. Es ist nicht erlaubt und ergibt ein gänzlich irreführendes Bild, wenn man diese ganze Organisation der Einzelforschung in die Akademie zurückprojiziert. Die *Ὅμοια* des Speusippos, die wesentlich über Pflanzen handelten, enthielten, wie früher gezeigt wurde, nicht botanische Forschung im Stil Theophrasts, sondern Material für die Methode der Einteilung der Gattungen und Arten, wie der späte Platon sie im Sophistes und Politikos empfiehlt und wie man sie lediglich für die Klassifikationslogik, nicht aus Interesse am Einzelwesen und seinen Lebensbedingungen in der Akademie trieb[1]). Der Schematismus dieser Methode wirkt in der Tiergeschichte und Pflanzengeschichte des Aristoteles und Theophrast deutlich nach, aber es ist nicht richtig, in der Klassifikation der Pflanzen- und Tierwelt deren eigentliche Leistung zu sehen. Viel wichtiger als sie wurde es für die Entwicklung der Naturwissenschaft, daß hier zum ersten Male mit der Beschreibung und Beobachtung des Einzelwesens und seines *βίος* voller Ernst gemacht wurde. Gerade darin hat Aristoteles und seine Schule neben manchen Mißgriffen, die in den Anfängen dieser Methode und bei der Mannigfaltigkeit und Verschiedenwertigkeit der Quellen, aus denen er schöpfen mußte, unver-

[1]) Das erste Buch Über die Teile der Tiere, das eine allgemeine methodische Einleitung enthält, deren Bedeutung für die Forschungsziele der letzten Periode des Aristoteles noch zu würdigen sein wird, setzt sich ausführlich (c. 2—4) vom Standpunkt des späten Aristoteles mit jener akademischen Einteilungsmethode auseinander. Er tadelt das von Platon im Sophistes und Politikos dargestellte, dann von seinen Schülern, besonders Speusippos, auf die Einzelarten der Natur angewandte Prinzip der Dichotomie sowohl in logischer Hinsicht scharf als auch wegen seiner Unbrauchbarkeit für eine wirkliche Zoologie, die die zusammengehörigen Tierarten nicht zerreißen wolle. Gewisse Äußerlichkeiten des akademischen Einteilungsverfahrens kritisiert er vom Standpunkt des Logikers zwar bereits in der frühen Topik *Z* 6, 144 b32, aber solcher Widerspruch war schon innerhalb des akademischen Kreises selbst aufgetaucht, wie er dort berichtet. Ganz unabhängig davon und aus der Erfahrung seiner eigenen jahrelangen sachlichen Beschäftigung mit der wirklichen Tierwelt hervorgegangen ist dagegen die Kritik in De partibus animalium und an anderen Stellen der *ζωικά*. Sie ist das Ergebnis seiner eigenen Bemühungen um eine an der Sache gewonnene, neue Einteilung. Die Unfertigkeit dieses 'Systems', die öfter dazu geführt hat es zu leugnen, hängt mit seiner späten Stellung in der wissenschaftlichen Entwicklung des Aristoteles zusammen. Vgl. Jürgen Bona Meyer, Aristoteles' Tierkunde Ein Beitrag zur Geschichte der Zoologie, Physiologie und alten Philosophie, Berl. 1855, p. 53 und 70ff.

meidlich waren, Gewaltiges geleistet. Auch die Meteorologie wird im Ganzen ein Werk dieser Periode sein[1]). Ein besonders interessanter Fall eines Einzelproblems auf diesem Gebiet ist die Schrift über die Ursache der Nilschwelle, deren Echtheit jetzt nicht mehr bezweifelt werden kann. Aristoteles' Arbeitsweise in dieser Zeit empfängt hier eine fast aktuelle Beleuchtung, wenn er seinen Schulgenossen die Ergebnisse der neuesten Beobachtungen im oberen Niltale mitteilt und am Schluß der Darlegung ausruft: 'Die Nilschwelle ist kein Problem mehr, denn es ist beobachtet worden, daß der Strom durch Regengüsse anschwillt[2]).'

Mit den Forschungen über die organische Natur und die lebenden Wesen hängt engstens der Untersuchungskreis zusammen, den Aristoteles in der Schrift über die Seele und der sich an sie anschließenden Gruppe anthropologischer und physiologischer Einzelarbeiten behandelt. Schon in der Zusammenfassung der Psychologie mit der Lehre von der Wahrnehmung und der Farbentheorie, von Erinnerung und Gedächtnis, vom Schlaf und Wachen, vom Träumen, von der Atmung, von der Bewegung der Lebewesen, von Lang- und Kurzlebigkeit, von Jugend und Alter, von Leben und Tod, verrät sich ein einheitlich physiologischer Zug: die Psychologie ist der notwendige Ausgangspunkt dieser Untersuchungsreihe, insofern die Seele hier als das Prinzip des Lebens begriffen wird, das nun in allen seinen charakteristischen Äußerungen verfolgt wird. Diese Reihe von Schriften ist, wie allerlei Spuren andeuten, erst allmählich zu der gegenwärtigen Vollständigkeit gelangt[3]). In der vorliegenden Verbindung dieser mehr allgemeinen physiologischen Voruntersuchungen mit den *ζωικά* zu einem umfassenden Bilde der Welt des Organischen

---

[1]) Vgl. p. 325

[2]) Für mich sind überzeugend die vorzüglichen Ausführungen von J. Partsch, Des Aristoteles Buch „Über das Steigen des Nil", Abh. d. sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Kl. Bd. XXVII p 553, Lpz. 1910. Der im Text zitierte Schluß des Buches, dessen griechische Textform bei Photios erhalten ist (Partsch p. 574) *οὐκέτι πρόβλημά ἐστιν. ὥφθη γὰρ φανερῶς ὅτι ἐξ ὑετῶν αὔξει,* ist für Aristoteles charakteristisch vgl. Metaph. *H* 6, 1045 a 24 *οὐκέτι ἀπορία δόξειεν ἂν εἶναι τὸ ζητούμενον* u. a.

[3]) Vgl. Brandis, Griechisch-römische Philosophie Bd. II b 2 p. 1192ff. und meinen Aufsatz Das Pneuma im Lykeion, Hermes Bd. XLVIII 42.

haben wir einen kunstvollen pädagogischen Aufbau vor uns, der in dieser Gestalt erst in der letzten Periode entstanden ist. Es ist die Frage, wieweit die Psychologie selbst an der allgemeinen Entwicklung Teil nimmt, die wir im vorigen geschildert haben, und ob sich Anhaltspunkte einer Chronologie für sie und die sog. Parva naturalia ergeben.

Eigentümlich platonisch und wenig naturwissenschaftlich nimmt sich in diesem Zusammenhang das dritte Buch über die Seele aus, das die Lehre vom *νοῦς* enthält. Sie ist einer der ältesten und dauernden Bestandteile der aristotelischen Philosophie, eine Hauptwurzel der Metaphysik. Ihre Behandlung in der Psychologie ragt denn auch tief ins Metaphysische hinein. Um sie herum und an sie heran hat sich dann, so scheint es, die psychophysische Seelenlehre nachträglich angebaut, ohne daß die Kluft zwischen diesen beiden auf verschiedenem geistigem Grunde erwachsenen Teilen dadurch überbrückt worden wäre. Man könnte einwenden, daß dieser Doppelcharakter die ganze Philosophie des Aristoteles beherrsche und wohl von Anfang an in ihr gelegen habe. Aber dagegen spricht doch, daß die *νοῦς*-Lehre ein traditioneller Bestandteil von Platon her war, bei dem wir von einer Psychophysik keine oder nur schwache Ansätze finden, und daß auch in den ersten Schriften des Aristoteles, die wir genauer erkennen können, zwar eine ausgebildete Lehre vom *νοῦς* sich findet, die mit dem allgemein spekulativen Zug seiner ältesten platonisierenden Philosophie zusammenhängt, dagegen von einer empirischen Psychologie noch keine Spur zu entdecken ist. Die letztere ist ganz eine Schöpfung des Aristoteles selbst. So ist es z. B. sicher kein Zufall, daß die Ethik sich auf einer noch sehr primitiven Seelenlehre aufbaut, der Lehre von dem vernünftigen und dem vernunftlosen Seelenteil. Diese bereits im Protreptikos erscheinende altertümliche Ansicht ist einfach die platonische. Aristoteles hat sie auch später aus praktischen Gründen unangetastet gelassen, obgleich er inzwischen psychologisch viel weiter gekommen war und überhaupt keine *μέρη ψυχῆς* anerkannte. In der Ethik ließ sich mit den alten Vorstellungen bequem operieren, ohne daß wesentliche Fehler entstanden, die das ethische Ergebnis beeinflussen konnten; die alte platonische Schematik war mit den Grundbegriffen seiner Ethik nun einmal zu fest verbunden. Er glaubt sich immerhin wegen dieser Ver-

einfachung des Problems entschuldigen zu müssen[1]). Der Aufbau der Ethik wäre wahrscheinlich anders ausgefallen, wäre bei ihrer Grundlegung die Psychologie des Aristoteles bereits auf der Entwicklungsstufe angelangt gewesen, auf der wir sie kennen lernen. Man kann diesen Kontrast der Entwicklungsstufen noch an bestimmten Einzelheiten zeigen. Die Fortbildung der platonischen *ἀνάμνησις*-Lehre im Eudemos und der Glaube an die persönliche Unsterblichkeit, den wir dort und noch im Dialog *Περὶ φιλοσοφίας*, also noch am Beginn der mittleren Periode feststellen, sind mit der Psychophysik der uns überlieferten Schrift von der Seele nicht vereinbar. Sie setzen eine Kontinuität gerade des Teiles des menschlichen Bewußtseins nach dem Tode voraus, der nach der späteren Ansicht des Philosophen an den Körper gebunden ist[2]). Man kann ferner nicht verkennen, daß noch die Ethik der mittleren Periode mit ihrer theologischen Anschauung vom Hellsehen und von der Mantik auf der gleichen Stufe steht wie *Περὶ φιλοσοφίας*, und daß die Schrift Über Traummantik, die zu der Reihe der an *Περὶ ψυχῆς* angehängten physiologischen Untersuchungen gehört, einen vollkommenen Bruch mit diesen platonisierenden Ansichten bedeutet. Die Denkweise ist hier ganz unethisch und rein naturwissenschaftlich; wichtiger als die Tatsache, daß Aristoteles die frühere Ansicht verwirft, ist hier die Methode, auf Grund deren er sie verwirft. Sogar tierpsychologische Überlegungen werden jetzt herbeigezogen, ein deutliches Zeichen für den veränderten Geist dieser völlig unmystischen neuen Betrachtungsweise[3]). Dieser herrscht nun aber durchweg

[1]) In der Eudemischen Ethik legt Aristoteles noch ganz unbefangen die alte schematische Teilung der Seele in *δύο μέρη ψυχῆς τὰ λόγου μετέχοντα* der Lehre von der *ἀρετή* zugrunde (*B* 1, 1219 b 28) wie im Protreptikos, dem er hier wörtlich folgt, vgl. oben p. 260. Dagegen hebt die entsprechende Stelle der späteren Bearbeitung (Eth. Nic. *A* 13, 1102 a 23 ff.) entschuldigend hervor, der Politiker und Praktiker, wenn er die Fragen der *ἀρετή* richtig beurteilen wolle, brauche ein Mindestmaß (nur ein solches!) psychologischen Wissens: *τὸ γὰρ ἐπὶ πλεῖον ἐξακριβοῦν ἐργωδέστερον ἴσως ἐστὶν τῶν προκειμένων. λέγεται δὲ περὶ αὐτῆς καὶ ἐν τοῖς ἐξωτερικοῖς λόγοις ἀρκούντως ἔνια, καὶ χρηστέον αὐτοῖς.* Nun folgt die an dieser Stelle herkömmliche Lehre von dem vernünftigen und dem vernunftlosen Seelenteil, aber mit einem kurzen Hinweis auf das Problematische des Begriffs der *μέρη ψυχῆς*. Dieser Terminus wird von Aristoteles daher im folgenden absichtlich gemieden. [2]) Vgl. p. 49 ff.

[3]) In jenem hochinteressanten Aufsatz versucht Aristoteles die Erscheinung des Wahrträumens auf psychophysiologischem Wege natürlich zu erklären. Er

in den beiden ersten klassischen Büchern der Psychologie mit ihrer Theorie der sinnlichen Wahrnehmung und der mit ihr zusammenhängenden Auffassung der Seele als Entelechie des organischen Körpers. Aus der νοῦς-Lehre konnte diese niemals hervorgehen. Ebenso epochemachend sind die Forschungen der kleinen physiologischen Schriften. Es ist kein kühner Schluß, sondern einfach sachlich evident, daß sie auf gleich später Stufe der Entwicklung stehen wie die ihnen als Spezialstudie über jenes platonische Erbproblem eingefügte Schrift über die Traummantik[1]). Dieser ganze Komplex von Forschungen gehört innerlich, methodisch und weltanschaulich, wie zeitlich mit den großen Werken über die Teile und Zeugung der Lebewesen zusammen. Mag also die vorliegende Fassung des dritten Buches *Περὶ ψυχῆς* und diejenige der anderen beiden Bücher und der Parva naturalia einheitlich und gleichzeitig sein, was ich nicht zu entscheiden wage, da es an Handhaben in dieser Hinsicht fehlt: dadurch wird die Tatsache nicht berührt, daß die Gedanken über den νοῦς älter, die methodische Idee und Durchführung der übrigen Teile jünger sind und einer anderen Entwicklungsschicht, ja einer anderen Denkdimension angehören[2]).

leugnet zwar nicht, daß es Voraussicht des Zukünftigen im Traumzustand gebe, wohl aber leugnet er jetzt ihre Herkunft aus metaphysischen Regionen. Gegen den Glauben an gottgesandte Träume spricht es, daß weder Weise noch Gute solche Träume zu haben pflegen, sondern oft gerade sittlich minderwertige Menschen, die dafür physisch besonders disponiert sind, und daß auch die Tiere träumen (ein Seitenblick auf Tiergeschichte Δ 10, 536 b 28). Er weist den Zusammenhang des Geträumten mit unterbewußten oder bewußten Wacheindrücken nach und geht den Gründen der Verzerrung der Bilder im Traum eingehend nach. Vgl. über Mantik in *Περὶ φιλοσοφίας* oben p. 165ff., in der Urethik p. 251.

[1]) Es ist nicht einleuchtend zu denken, daß Aristoteles auch zu der Zeit, wo er noch jene mystische Auffassung von der Mantik hegte, im übrigen schon auf dem Standpunkt seiner naturwissenschaftlich begründeten Psychologie gestanden haben könnte, und daß ihn nur an jenem einen Punkte konservativer Platonismus noch zu einem Kompromiß veranlaßt hätte. Vielmehr ist die veränderte Ansicht über Mantik nur der folgerichtige Ausdruck einer veränderten Betrachtungsweise des Seelischen überhaupt.

[2]) Obgleich die Parva naturalia die Lebewesen nur ihren allgemeinen physiologischen Bedingungen nach behandeln, ohne auf Einzelheiten einzugehen, ist aus der mehrfachen Erwähnung der in den *ζωικά* üblichen Einteilungsprinzipien der Tiere doch deutlich, daß diese aus der Einzelforschung erwachsenen Diäresen in den Parva naturalia schon zugrunde liegen.

Eine nicht weniger folgenreiche Schöpfung der Spätzeit des Aristoteles ist die Begründung der Geschichte der Philosophie und der Einzelwissenschaften, jenes große Sammelwerk von enzyklopädischem Ausmaß, doch einheitlichem Geiste, in dessen monumentalem Bau die im Peripatos lebendig verkörperte Einheit der Wissenschaften zum ersten Male sichtbar zur Anschauung kommt. Für eine Ansicht von der Weltentwicklung wie die aristotelische ist die Geschichte des stufenweise sich vollziehenden Werdegangs der menschlichen Erkenntnis das große abschließende Thema der Wissenschaft. Sie erklimmt damit die Stufe, wo sie sich selbst geistesgeschichtlich wie eine Pflanze oder ein Lebewesen in ihrem inneren teleologischen Gesetz begreifen lernt. Erstaunlich ist die Durchführung der Aufgabe, die die Kräfte eines Individuums weit überstieg und daher wie die Beschreibung der politischen Formenwelt oder die der organischen Natur auf mehrere Hilfsarbeiter verteilt werden mußte. Theophrast erhielt zur Bearbeitung die Geschichte der physikalischen und — im modernen Sinne — metaphysischen Systeme, die er in 18 Büchern darstellte. Er behandelte darin die Entwicklung beider in der älteren Zeit untrennbar zusammenhängenden Arten des Denkens in systematischer Anordnung der Problemgebiete von Thales und den Physiologen an bis auf die Gegenwart. An den noch vorhandenen, namentlich durch die Erforschung der spätantiken Doxographen erschlossenen Bruchstücken vermag man noch die umfassende historisch-vergleichende Arbeit zu ermessen, die Theophrast geleistet hat. Sie war nur mit Hülfe der Bibliothek des Aristoteles, der ersten Büchersammlung namhaften Umfanges, die wir auf europäischem Boden nachweisen können, ausführbar und ist durch die urkundliche Zuverlässigkeit eigener Quellenforschung, auf der sie beruhte, für das Altertum abschließend geworden. Man hat sie später mehrfach erweitert und jeweils bis auf die Gegenwart herabgeführt, auch Auszüge daraus angelegt und ihren Inhalt in verschiedenstes Format gepreßt, bis sie im späten Altertum in letzter Mechanisierung und Verdünnung zum schulmäßigen Leitfaden für Anfänger verarbeitet wurde. Neben den *Φυσικῶν δόξαι* stand nun aber des Eudemos Geschichte der Arithmetik, der Geometrie und Astronomie, vermutlich auch der Theologie, namentlich ersteres ein für das gesamte Altertum autoritatives Werk, auf das die Mehrzahl der späteren antiken Zeugnisse über

die Geschichte der älteren Mathematik zurückgeht; ferner die Geschichte der Medizin, die Menon im Auftrage des Aristoteles bearbeitete und von der uns durch einen Papyrusfund neuerdings ein Auszug wiedergeschenkt worden ist. Das gesamte Werk der Wissenschaftsgeschichte kann nur in der Spätzeit entstanden sein, wo die ersten Ansätze der Philosophiegeschichte, die man in dem frühen I. Metaphysikbuch findet, im großen Stil der Politien fortgebildet wurden und durch die Einzeluntersuchungen auf dem Gebiet der organischen Natur eine Brücke auch zur Medizin hinüber geschlagen war.

Unter der Leitung des Theophrast sind die Beziehungen der peripatetischen Schule zu den berühmteren Ärzteschulen der Zeit wie der in Knidos und später der in Alexandrien weiter gepflegt worden. Durch die Heirat der Pythias, der Tochter des Aristoteles, mit Metrodor, einem Vertreter der knidischen Ärzteschule, der in Athen — ohne Zweifel im Lykeion — als Lehrer gewirkt hat, wo ihn der große Arzt Erasistratos als Student hörte, wurde diese Beziehung auch dynastisch gefestigt. Aus der durchgehends nachzuweisenden Benutzung der medizinischen Literatur in den Schriften des Aristoteles, nicht nur der hippokratischen Richtung von Kos, sondern mehr noch der pneumatischen Ärzte von der Richtung der sizilischen Schule (Philistion, Diokles) ergibt sich, daß diese Studien im Lykeion im Zusammenhang mit der Physiologie und Anthropologie betrieben worden sind. Auch das Unterrichtsmaterial, welches in dem medizinischen Werk der *Ἀνατομαί* verarbeitet war und auf das Aristoteles in den zoologischen Schriften oft verweist, ist damals zusammengestellt worden. Es war ein atlasartiges, illustriertes Werk, denn es wird ausdrücklich von den Figuren und Zeichnungen darin gesprochen. Aus der Notwendigkeit solchen Lehrmaterials für den Anschauungsunterricht folgt, daß ein reguläres Vorlesungswesen für die Anatomie und Physiologie bestand, was für die platonische Akademie noch nicht gilt. Platons medizinische Studien im Timaios und seine Beziehungen zu Philistion stehen mehr vereinzelt da. Auch hier ist Aristoteles der eigentliche Organisator und derjenige, der die Empirie schließlich als Selbstzweck einführt.

Uns Modernen ist die wissenschaftliche Kleinarbeit nichts Ungewohntes mehr, wir finden in ihr das fruchtbare Bathos der

Erfahrung, dem allein echte Erkenntnis der Wirklichkeit entsprießt. Es gehört schon ein lebendiger geschichtlicher Sinn, wie er nicht oft sich findet, dazu, um heute noch lebhaft zu empfinden, wie fremd und abstoßend diese Art des Vorgehens dem Durchschnittsgriechen des 4. Jahrh. gewesen ist, und wie revolutionär die Neuerung für jene Zeit war. Schritt vor Schritt mußte das wissenschaftliche Denken sich die Methoden schaffen, deren Besitz heute zu ihm gehört wie das alltäglichste Handwerkszeug. Regelrechte und methodisch fortgesetzte Einzelbeobachtungen anzustellen hatte die exakt betriebene moderne Medizin des ausgehenden 5. Jahrh. und dann im 4. Jahrh. die Sternkunde der Orientalen mit ihren sich über Jahrhunderte erstreckenden Katalogen und Aufzeichnungen gelehrt. Die älteren Naturphilosophen kannten nur divinatorische Erklärung einzelner auffallender Phänomene. Was die Akademie hinzugebracht hatte, war, wie gesagt, nicht Sammlung und Beschreibung des Einzelnen, sondern logische Einteilung der allgemeinen Gattungen und Arten. Platon hatte zwar in seinen späteren Jahren nachdrücklich gefordert, man dürfe bei dem Geschäft der Einteilung nicht halbwegs stehen bleiben, sondern müsse bis zum Unteilbaren teilen um der erschöpfenden Vollständigkeit willen, die allein der Methode Sicherheit verleihe. Doch das bezog sich noch auf die Arten, nicht auf die sinnlichen Erscheinungen. Das Unteilbare Platons war doch immer selbst noch ein Allgemeines. Zur Erforschung des Sinnlichsichtbaren als Trägers des Allgemeinen (ἔννλον εἶδος) ging erst Aristoteles über. Dieses Ziel war auch gegenüber der älteren ärztlichen oder astronomischen Empirie etwas Neues.

Mit unsäglicher Mühe und Geduld mußte er seine Hörer auf die neuen Wege ziehen, es kostete manchen Überredungsversuch und bissige Scheltworte, bis er die an das abstrakte Gedankenspiel attischer Rededuelle gewöhnten Jünglinge, die unter freier Bildung die formale Fähigkeit zu rhetorischer und logischer Bewältigung politischer Fragen, im besten Falle vielleicht das Wissen von den höheren Dingen (μετέωρα) verstanden, dazu erzogen hatte, Insekten und Regenwürmer mit sachlicher Hingabe zu betrachten oder bei Sektionen ohne ästhetischen Widerwillen in die Eingeweide der Tiere zu sehen. In der Einleitung der Schrift Über die Teile der Tiere hat er seine Hörer mit

feinsinnigen methodischen Darlegungen in diese Art der Forschung eingeführt und die neue Freude an der hier entdeckten Welt geheimnisvoller Gesetzmäßigkeit und an der Kunst der Natur mit ergreifendem Ausdruck geschildert[1]). Wir setzen die Worte hierher, damit sie als Bekenntnis des Aristoteles zu diesem neuen Ideal der Einzelforschung die Beachtung finden, die ihnen in der Geschichte des Geistes gebührt. Er redet von dem sehr verschiedenen Reiz hoher Spekulation im platonischen Sinn und der von ihm empfohlenen Empirie. Wenn er auch versucht, beiden gerecht zu werden, so fühlen wir doch, auf welcher Seite wenn nicht sein Herz, so doch sicherlich sein wissenschaftliches Interesse war, als er diese Gedanken seinen Schülern einzuprägen suchte. Sie sind zu einer Zeit geschrieben, wo die metaphysische und begriffliche Denkart seiner ersten Jahrzehnte zwar noch das konstruktive Gerüst seiner Weltanschauung bildete, aber doch in seiner schaffenden Tätigkeit völlig zurückgetreten war.

'Die Wesen der natürlichen Wirklichkeit zerfallen in solche, die in alle Ewigkeit ungeworden und unvergänglich sind, und solche, die am Werden und Vergehen teilhaben. Es steht mit diesen beiden nun so, daß wir in jene erhabenen und göttlichen Dinge nur eine geringere Einsicht haben — gibt es doch für sie und überhaupt für die Gegenstände, deren Erkenntnis unsere eigentliche Sehnsucht ist, nur ganz geringe unserer Wahrnehmung zugängliche Erkenntnisgrundlagen —, dagegen für die vergänglichen Dinge, sowohl Pflanzen wie Tiere, stehen uns reichlichere Erkenntnisquellen zu Gebote, weil wir mitten unter ihnen aufwachsen und leben. Man kann eine ganze Menge über die Beschaffenheit einer jeden Gattung herausbekommen, wenn man nur den Willen zu ehrlicher Arbeit mitbringt. Beides hat ja seinen Reiz. Mögen wir an die höheren Sphären kaum heranreichen, so ist uns diese Art des Erkennens doch ihres absoluten Wertes wegen lieber als alle Dinge unserer eignen Welt, gleichwie es süßer ist, von einem geliebten Wesen irgend ein noch so kleines Zipfelchen zu erspähen, als vieles andere und selbst Bedeutende mit Genauigkeit zu betrachten. Die anderen Gegenstände sind in höherem Grade und größerer Anzahl dem Erkennen zugänglich und erringen daher in wissenschaftlicher Hin-

[1]) Part. an. *A* 5, 644 b22

sicht den Vorrang, und da sie uns näher stehen und unserer Natur verwandter sind, so vermögen sie uns für die fehlende Erkenntnis der göttlichen Welt eine Art Ersatz zu gewähren. Nachdem wir über letztere unsere Ansicht dargelegt haben, bleibt uns noch über die animalische Natur zu sprechen, wobei wir möglichst nichts auslassen wollen, weder Bedeutendes noch Unbedeutendes. Denn auch bei denjenigen dieser Wesen, die ein für unser Auge weniger reizvolles Äußere haben, gewährt ihre Schöpferin, die Natur, bei tieferer wissenschaftlicher Betrachtung dem, der die Ursachen zu erkennen vermag und der eine echte Forschernatur ist, unbeschreibliche Freuden. Es wäre ja auch widersinnig und unbegreiflich, wenn wir uns an der Betrachtung ihres Ebenbildes in der Kunst freuen wollten, weil wir zugleich mit dem dargestellten Gegenstande die Kunst betrachten, die ihn hervorgebracht hat, wie die Malerei oder die Plastik, und uns nicht noch weit mehr freuen sollten an der Betrachtung der Naturwesen selbst, wenigstens wenn wir imstande sind, einen Einblick in ihre Ursachen zu tun.

'Deswegen soll man sich nicht in kindischer Weise langweilen bei der Untersuchung der unbedeutenderen Lebewesen. Es liegt in jedem Geschöpf der Natur irgend etwas Wunderbares. Und wie Heraklit zu den Fremden gesagt haben soll, die ihn gern sprechen wollten, aber beim Eintreten ihn sich am Backofen wärmen sahen und daher stehen blieben — er rief ihnen nämlich zu, sie möchten nur getrost hereintreten, denn auch hier seien Götter — ebenso soll man an die Untersuchung eines jeden lebendigen Wesens herangehen, nicht mit grämlichem Gesicht, sondern in der Gewißheit, daß in ihnen allen etwas Natürliches und Schönes steckt. In den Werken der Natur und gerade in ihnen herrscht die Regel, nicht blinder Zufall, sondern Sinn und Zweck. Der Endzweck aber, um dessentwillen ein Ding geschaffen oder geworden ist, gehört in das Reich des Schönen. Wer sich aber wirklich einbildet, die Betrachtung der anderen lebenden Wesen sei etwas Niedriges, der möge auch von seiner eignen Person diese Meinung hegen. Man kann dann auch nicht ohne Naserümpfen die Bestandteile der Gattung Mensch betrachten, Blut, Muskeln, Knochen, Adern u. dgl. Auch muß man sich klar machen, daß wer von irgend einem der Teile oder Gegenstände spricht, nicht die bloße Materie im Auge hat und nicht ihret-

wegen redet, sondern um der Gestalt und Form (μορφή) willen. Es handelt sich um das Haus, nicht um Ziegel, Lehm und Balken. So hat es auch der Naturforscher mit der Synthesis und dem Ganzen eines jeden Wesens zu tun, nicht mit den Teilen, die ja im Zustande der Abtrennung von dem Wesen, zu dem sie gehören, überhaupt nicht existieren.'

Die Worte wirken wie ein Forschungs- und Unterrichtsprogramm der peripatetischen Schule. Sie erklären uns den Geist, der die Arbeiten der Aristotelesschüler beherrscht, für die freilich die Metaphysik noch einen Schritt weiter zurücktritt, als sie es hier schon tut, bis sie in der zweiten Generation von Straton ausdrücklich ausgeschieden wird. Diese spätere Entwicklung der Schule ist nur aus dem fast ausschließlich empirischen Interesse zu verstehen, welches der alternde Aristoteles hier ausspricht, ähnlich wie die Schüler Platons nur an den alten Platon angeknüpft haben. Es handelt sich bei Aristoteles allerdings nicht um ein völliges Ausschalten der Metaphysik und der Himmelsphysik, sondern gerade die Stelle beweist ja, daß die Vorlesung über diese Gebiete derjenigen über die animalische Welt vorangegangen ist. Aber der vollkommene Wechsel in der Stimmung des Philosophen und die Verlegung des inneren Schwerpunktes gegenüber jener Zeit, wo er sich vor allem als den Erneuerer der übersinnlichen Philosophie Platons und als Bahnbrecher einer neuen spekulativen Gottesweisheit gefühlt hatte, ist unverkennbar. In der Metaphysik erscheint diese noch ganz platonisch als die einzige exakte, weil nur auf dem reinen νοῦς beruhende Wissenschaft; wenn Aristoteles sie, als er die Urmetaphysik niederschrieb, ein Wissen nannte, das nur göttlichem Erkennen beschert sei, so sprach er doch zugleich die stolze Zuversicht aus, daß der Vernunft nichts in der Wirklichkeit verschlossen sei und daß man von ihrer Macht nicht hoch genug denken könne. Wie anders klingt die Sprache seines Alters. Er spricht nicht mehr von der Erscheinungswelt als dem für uns Erkennbareren, dem man das Wesen der Wirklichkeit als das von Natur Erkennbarere gegenüberstellen müsse; er rechtfertigt die Metaphysik jetzt nur durch die ewige Sehnsucht des menschlichen Gemüts, in die Geheimnisse der unvergänglichen, unsichtbaren Welt einzudringen, und will sich auch schon mit einem bloßen Zipfel dieser verborgenen Wahrheit begnügen, während der empirischen

Forschung jetzt mit klaren Worten der Vorrang der Wissenschaftlichkeit (ἡ τῆς ἐπιστήμης ὑπεροχή) zugesprochen wird. Es ist das Lob der Andacht zum Kleinen, das Bekenntnis zu der Wissenschaft, welche in der Tierkunde und in der Politiensammlung, in der Theatergeschichte und in der pythischen Siegerchronik ihre höchsten Leistungen vollbringt.

Das geistige Band zwischen der Arbeitsart und Zielsetzung dieser Jahre und dem Reformplatonismus der 40er Jahre ist sein eigentümlicher Begriff der Form — des ἔννλον εἶδος —, den er auch an der angeführten Stelle als das eigentliche Ziel der Naturforschung hinstellt. Von Jahr zu Jahr ist dieser Gedanke mehr aus einem Gegenstande ontologischer Erkenntnistheorie für ihn zum lebendigen Werkzeug vielseitigsten Forschens geworden. Er erscheint deshalb jetzt nicht in der Bedeutung des metaphysischen Prinzips — wenn man metaphysisch nicht in unserem, sondern im aristotelischen Sinne faßt —, sondern als unmittelbarer Gegenstand begrifflich interpretierter Erfahrung. Ist doch auch der Zweckbegriff, mit dem er verknüpft ist, für Aristoteles an sich durchaus kein metaphysischer Begriff, sondern einfach aus der Erfahrung abzulesen. Der Anwendungsbereich des Formbegriffs reicht daher weit hinaus über den Bezirk der immanenten Wesenheiten der aristotelischen Metaphysik, die sich streng genommen auf die Entelechien der Naturdinge beschränken. An der angeführten Stelle erläutert er ihn durch die Analogie der künstlerischen Form. Sie bietet die Handhabe, um den Formbegriff auch auf die Gebilde der menschlichen Kultur anzuwenden, die teils rein künstlicher Art sind, teils auf der Grenze bewußter Geistesschöpfung und der frei aus sich heraus bildenden Natur stehen wie der Staat und alle Formen der menschlichen Gemeinschaft oder des sittlichen Lebens. Mit dem Formbegriff überbrückt Aristoteles den Gegensatz des reinen Denkens und der empirischen Einzelforschung, der φύσις und τέχνη. Seine Empirie besteht nicht in der mechanischen Aufhäufung toter Stoffmassen, sondern in der morphologischen Gliederung der Wirklichkeit. Er organisiert und überwindet das Apeiron der Erscheinungen, das Platon überfliegt, indem er von den kleinsten und unscheinbarsten Spuren organischer Form und Ordnung zu umfassenderen Formeinheiten aufsteigt. So baut sich ihm aus der Erfahrung heraus die Totalität eines Weltbildes auf, dessen letzte bewegende und Zweckursache

wieder eine höchste Form ist, die Form aller Formen, der schöpferische Gedanke. Für Platon war das Ziel der Vergeistigung des ganzen Lebens nur durch die Abkehr des Geistes von den Erscheinungen zum Urbild erreichbar, für Aristoteles fällt sie am Ende zusammen mit der — so verstandenen — Spezialisierung der Wissenschaft. Denn jede neuentdeckte Form, und wäre es die des letzten Insekts oder Amphibiums und die des kleinsten Teils der menschlichen Kunst oder Sprache, ist ein Fortschritt in der Durchführung der Herrschaft des Geistes über den Stoff und damit in der 'Sinngebung des Wirklichen'. Es gibt nichts in der Natur, und wäre es das allerverachtetste und geringste, was nicht etwas Wunderbares in sich enthielte, und wessen Blick es mit freudigem Staunen entdeckt, der ist dem Geist des Aristoteles verwandt.

Drittes Kapitel.

Die Umbildung der Lehre vom ersten Beweger.

Noch in seiner letzten Periode ist mit der Theologie des Aristoteles eine folgenreiche Veränderung vor sich gegangen. Sie steht sichtlich im Zusammenhang mit der späteren Bearbeitung der Metaphysik. Der älteste Bestandteil dieser Wissenschaft, in welchem platonisches Gedankenerbe sich am zähesten behauptete [1]), die Lehre von dem unbewegten Beweger und seinem Verhältnis zu den himmlischen Kreisbewegungen, ist bei dieser Gelegenheit einer Änderung unterzogen worden. Die eigentliche Ausarbeitung des theologischen Hauptteils ist in der letzten Redaktion, wie gezeigt wurde [2]), nicht vollendet worden, aber es hat sich ein größeres Stück erhalten, das für sie bestimmt gewesen ist und das die Herausgeber später in das Buch Λ aufgenommen haben, zu dem es stofflich gehörte.

Nachdem bereits Bonitz aus dem scheinbaren Fehlen aller äußeren Beziehungen des Buches zu der übrigen Metaphysik geschlossen hatte, daß es nicht der zu ihr gehörige Schlußteil, sondern eine selbständige Abhandlung sei, die er zeitlich früher ansetzen zu müssen glaubte [3]), hat sich uns dieser zeitliche Ansatz durch die neu aufgezeigten Beziehungen des Λ zur ältesten Fassung der Metaphysik und zu ihrer Lehrform auf andere Weise bestätigt [4]). Der frühen Datierung steht jedoch die Erwähnung des Eudoxosschülers Kallippos im 8. Kapitel entgegen [5]). So wenig wir von dem berühmten Astronomen und seiner Lebenszeit auch wissen, ist er doch aller Wahrscheinlichkeit nach erst während des zweiten Aufenthalts des Aristoteles in Athen mit diesem zusammengekommen. Der einzige feste Punkt für die Chronologie des Kallippos ist die große Reform des attischen Kalenders, zu

[1]) Vgl. p. 144ff. [2]) Vgl. p. 232

[3]) Bonitz, Comm. in Ar. metaph. p. 25, vgl. oben p. 228.

[4]) Vgl. p. 228ff.

[5]) So schon O. Apelt, Berl. Phil. Wochenschr. 1912 Sp. 1590 in der Rez. meiner Entstehungsgesch. d. Metaph.

der er von der athenischen Regierung berufen worden war[1]). Die neue Ära, die nach ihm benannt zu werden pflegt, fällt in das Jahr 330/29. Um diese Zeit muß Kallippos also länger in Athen tätig gewesen sein und hat natürlich die von Eudoxos herrührenden Beziehungen zu den dortigen Gelehrtenkreisen wieder aufgenommen. Dies folgt mit aller wünschenswerten Sicherheit schon aus der Art, wie Aristoteles *Λ* 8 von ihm spricht. In dieser Form konnte er über die Änderungen, welche Kallippos an dem Sphärensystem des Eudoxos vornahm, nur dann berichten, wenn er diese Fragen mit dem Astronomen selbst im Kreise der Schule erörtert hatte. Überhaupt haben erst diese Diskussionen, wie später deutlich werden wird, d. h. die unmittelbaren Anregungen von astronomischer Seite dem Aristoteles zur Ausbildung der Lehre von den Sphärenbewegern den Anstoß gegeben. Die Form des Imperfekts, deren er sich bedient, wo er von der kallippischen Änderung des eudoxischen Systems redet, läßt nur zwei Erklärungen zu: entweder deutet sie nur an, daß Aristoteles seine Kunde von diesen Hypothesen aus früheren mündlichen Verhandlungen mit Kallippos hat, oder es liegt darin außerdem, daß Kallippos zur Zeit nicht mehr am Leben war. Da Aristoteles im gleichen Zusammenhang auch von Eudoxos im Imperfekt spricht, der bekanntlich längst gestorben war und den Aristoteles ebenfalls persönlich gekannt hatte, so ist es das Wahrscheinlichste, daß beides auch von Kallippos gilt[2]). Um so tiefer rückt das 8. Kapitel zeitlich herab. Es kann

[1]) Über die Zeit des Kallippos handelte kurz Boeckh, Vierjähr. Sonnenkreise d. Alt. 155, der aber die Metaphysikstellen nicht verwertete. Über die Ära des Kallippos vgl. jetzt den Artikel bei Pauly-Wissowa s. v. Kallippische Periode, wo jedoch der Hauptartikel über Kallippos irrtümlich fehlt. Er verdient eine gesonderte Untersuchung, auch die Überreste seiner Lehre sind noch zu sammeln.

[2]) Metaph. *Λ* 8, 1073 b 17 *Εὔδοξος μὲν οὖν ἡλίου καὶ σελήνης ἑκατέρου τὴν φορὰν ἐν τρισὶν ἐτίθετ' εἶναι σφαίραις ... Κάλλιππος δὲ τὴν μὲν θέσιν τῶν σφαιρῶν τὴν αὐτὴν ἐτίθετο Εὐδόξῳ ... τὸ δὲ πλῆθος τῷ μὲν τοῦ Διὸς καὶ τῷ τοῦ Κρόνου τὸ αὐτὸ ἐκείνῳ ἀπεδίδου, τῷ δὲ ἡλίῳ καὶ τῇ σελήνῃ δύο ᾤετο ἔτι προσθετέας εἶναι σφαίρας, τὰ φαινόμενα εἰ μέλλει τις ἀποδώσειν.* Ähnlich spricht Aristoteles von Platons in mündlicher Verhandlung geäußerten Ansichten z. B. *Λ* 9, 992 a 20 *τούτῳ μὲν οὖν τῷ γένει καὶ διεμάχετο Πλάτων ὡς ὄντι γεωμετρικῷ δόγματι, ἀλλ' ἐκάλει ἀρχὴν γραμμῆς, τοῦτο δὲ πολλάκις ἐτίθει τὰς ἀτόμους γραμμάς.* Entscheidend für das Verständnis des Imperfekts ist hier das ausdrücklich hinzugefügte *πολλάκις*, das auch an der anderen Stelle

nur in den letzten Aufenthalt des Aristoteles in Athen fallen, vermutlich nach 330[1]). Diese Feststellung ist für die Entwicklung des Aristoteles äußerst wichtig. Denn entweder ist das Kapitel mit dem ganzen Buch *Λ* gleichzeitig entstanden, dann würde alles ins Wanken geraten, was wir über die Altertümlichkeit der Lehrform des Buches *Λ* ausgemacht haben (S. 230), oder unser Beweis einer gesonderten Lehrform der ältesten Metaphysik besteht auch für Buch *Λ* zu Recht, dann kann das 8. Kapitel kein ursprünglicher Bestandteil des Buches gewesen sein, sondern ist später an dieser Stelle eingefügt worden.

So unwiderleglich nun die Lehre des *Λ* dem älteren Begriff der Metaphysik entspricht, so gewiß ist es auf der anderen Seite für scharfblickende Augen schon seit den Tagen des Altertums gewesen, daß das 8. Kapitel kein organisches Glied seiner Umgebung, sondern ein Fremdkörper ist. Es bleibt jedoch der eigentliche Beweis noch zu erbringen, daß es sich so verhält, wie von jeher einzelne Kritiker vermutet haben. Während man dabei bisher vom astronomischen Inhalt des Stückes ausgegangen ist, beginnen wir mit dem Stil.

---

hinsichtlich des Eudoxos und Kallippos zu ergänzen ist. Zu diesem Imperfekt als Tempus der mündlichen Schultradition vgl. z. B. *Περὶ ὕψους* III 5 (dazu Wilamowitz, Hermes Bd. XXXV p. 49 A. 2). Ähnlich die Erinnerungen aus der Akademie Metaph. *Z* 11, 1036 b 25 (an den jüngeren Sokrates) und Eth. Nic. *K* 2, 1172 b 9—20 (an Eudoxos). Was man über die Gründe der kallippischen Änderungen an dem eudoxischen System im Altertum wußte, beruhte auf der durch Eudemos vermittelten mündlichen Tradition im Lykeion, vgl. Eudemos frg. 97 p. 142 Spengel.

[1]) Kallippos war nach Simpl. in Aristot. de caelo p. 493, 5 (Heiberg) Mitarbeiter des Aristoteles, nachdem er nach Athen gekommen war: *Κάλλιππος δὲ ὁ Κυζικηνὸς Πολεμάρχῳ συσχολάσας τῷ Εὐδόξου γνωρίμῳ καὶ μετ' ἐκεῖνον* (scil. *Εὔδοξον*) *εἰς Ἀθήνας ἐλθὼν τῷ Ἀριστοτέλει συγκατεβίω τὰ ὑπὸ τοῦ Εὐδόξου εὑρεθέντα σὺν τῷ Ἀριστοτέλει διορθούμενός τε καὶ προσαναπληρῶν.* Daß dies nicht mehr in die akademische Zeit fällt, sondern in die Zeit der Schulleitung des Aristoteles, folgt nicht nur aus der ausdrücklichen Trennung dieses Aufenthaltes des Kallippos von dem bekannten athenischen Aufenthalte des Eudoxos (367), sondern auch daraus, daß er ein Schüler Polemarchs, also ein Enkelschüler des Eudoxos genannt wird. Auch würde sonst nicht nur Aristoteles genannt werden als der, dessen Mitarbeiter er geworden sei, sondern eher Platon. Alles dies weist auf die Zeit der kallippischen Reform hin. Die Nachricht des Simplicius rührt aus gelehrter Überlieferung her (Eudemos' Geschichte der Astronomie, anscheinend durch Sosigenes als Mittelquelle benutzt, vgl. Simpl. a. O. p. 488, 19), da sie nicht nur aus der Metaphysikstelle erschlossen sein kann.

Buch Λ ist (S. 228) das Konzept eines Vortrags, das überhaupt nicht für den Gebrauch anderer bestimmt gewesen ist. Es enthält nur Hauptpunkte, skizzenhaft zusammengestellt, stellenweise bloß mit wiederholtem *μετὰ ταῦτα ὅτι* ... aneinandergereiht, ohne daß die Sätze stilistisch bis ins einzelne ausgearbeitet sind[1]). Schwer zu enträtseln ist vor allem der erste, physikalische Teil, welcher den Unterbau für die Lehre vom ersten Beweger gibt. Aber auch der zweite Teil, der diese selbst enthält, ist nur wenig lesbarer, was bei der fundamentalen Wichtigkeit des Gegenstandes von jeher peinlich empfunden worden ist. Alles ist mündlicher Ausführung überlassen. Es ist nicht im mindesten zu fürchten, daß Aristoteles im Vortrag ein solches Griechisch gesprochen hätte, wie es mancher Leser, der nichts als diese Partien von ihm kennt, mit Schaudern der Ehrfurcht als echt aristotelische Kürze verehrt. Wie er wirklich sprach, zeigt Kapitel 8, das im Gegensatz zu den übrigen Teilen des Buches vollkommen ausgearbeitet vorliegt. Es fällt dadurch sprachlich so auffallend aus seiner Umgebung heraus, daß wir nach einem Grunde für diese Erscheinung suchen müssen.

Aristoteles handelt in diesem Kapitel über die Frage, ob es nur eine einzige Wesenheit wie den unbewegten Beweger gibt oder eine größere Anzahl von solchen, diese also eine Gattung darstellen. Er macht einige Bemerkungen über die Vorgeschichte des Problems, die Anzahl der *ἀρχαί* mathematisch exakt zu bestimmen. Dann stellt er die These auf, daß ebenso wie der Fixsternhimmel einen unbewegten, ewigen Beweger zu seiner Bewegung erfordere, auch für die übrigen, zusammengesetzten Bewegungen am Himmel, welche die Planeten ausführen, je ein unbewegter Beweger erforderlich sei. Denn die Natur der Sterne sei ewig und setze zu ihrer Bewegung ein anderes Ewiges voraus, das gleichfalls wie die Gestirne ein selbständiges Sein besitzen müsse nach dem Satze, daß was der Substanz (*οὐσία*) voraufgeht, auch nur wieder eine Substanz sein kann. Es müssen für jedes Gestirn soviele Beweger angenommen werden, wie es Bewegungen ausführt, d. h. da für jede Bewegung in dem System

[1]) Vgl. Metaph. Λ 3, 1069 b35 und 1070 a5 und die Aneinanderreihung der Argumente mit *ἔτι, καί, ἅμα δέ, ὁμοίως δέ* oder *ἢ καί* besonders in den ersten Kapiteln, aber auch z. B. c. 9, 1074 b21, 25, 36, 38; 1075 a5, 7, und c. 10, 1075 a34; b14, 16, 28, 34.

des Eudoxos, dem Aristoteles sich angeschlossen hat, eine besondere Sphäre angenommen wird, so muß es genau so viele unbewegte Beweger wie Sphären geben. Die Berechnung der Zahl der Sphären ist Sache der Astronomie und nicht der Metaphysik, was selbstverständlich nicht heißt, daß die Astronomie mit der Annahme der unbewegten Motoren selbst irgend etwas zu tun hat. Diese ist rein metaphysischen Ursprungs. Die Grenzen der Metaphysik werden aber doch von Aristoteles überschritten, wenn er — und das ist der Hauptzweck seiner Erörterung — in die Berechnungen der Astronomen eingreift und nachzuweisen sucht, daß weder das System des Eudoxos noch dessen von Kallippos verbesserte Form zur Erklärung sämtlicher Arten der Planetenbewegung ausreiche. Eudoxos hatte 26 Sphären herausgerechnet, bei Kallippos stieg die Zahl auf 33, Aristoteles vermehrte sie durch die Hypothese von den *ἀνελίττουσαι σφαῖραι* auf 47 bezw. 55.

Dieser Überblick über den Hauptinhalt des astronomischen Kapitels genügt wohl, um zu zeigen, daß es nicht nur dem Stil der Sprache, sondern auch dem 'Stil' der Methode nach mit seiner Umgebung nicht vereinbar ist. Die Theologie der beiden vorangehenden Kapitel atmet einen völlig anderen Geist. Der unbewegte Beweger, von dem dort die Rede ist, bewegt als einziger den Himmel und durch ihn, das sich selbst Bewegende, als *μέσον* bewegt er die Welt der Dinge, deren Bewegung nur von außen her stammt[1]). Im 7. Kapitel wird die Beschaffenheit und das Wesen des höchsten Prinzips untersucht: es ist immaterieller Geist, reiner Akt, ungetrübtes, seliges Leben ohne alle Unterbrechung. Ihm wird eine *οὐσία* zugeschrieben, welche ewig, unbewegt und allem sinnlich Wahrnehmbaren transzendent ist. Es kann keine Größe und Ausdehnung haben, sondern ist unteilbare Einheit, leidenslos und unveränderlich. Auf Grund dieser Wesenseigenschaften wird das höchste Prinzip als *θεός* prädiziert. Denn unter dem Begriff Gott denken wir ein ewiges, lebendiges, vollkommenstes Wesen. Dies trifft aber für Aristoteles alles auf den *νοῦς* zu. Denn er ist nicht nur das Vollkommenste und Ewige, sondern 'die Tätigkeit des Geistes ist Leben'. Diese Ableitung des Absoluten ist zwar so knapp und so wenig erschöpfend, daß sich sofort eine Reihe von Fragen aufdrängt, die Aristoteles unbeantwortet läßt, aber die Gedankenführung strömt eine fort-

[1]) Metaph. *Λ* 7, 1072 a 24 vgl. Phys. *Θ* 5, 256 b 14ff.

reißende Kraft aus, die von religiöser Empfindung getragen wird. Unwiderstehlich drängt der Zug des Gedankens zu der Frage des 9. Kapitels weiter: was ist der Inhalt dieser Tätigkeit des *νοῦς* und welches Verhältnis waltet zwischen dem Inhalt seines Denkens und seiner Vollkommenheit? Denkt er nichts, so ruht er, ist also höchstens Potenz, aber nicht reine Tätigkeit; denkt er das andere, so denkt er etwas, was weniger vollkommen ist als er selbst, und mindert dadurch seine Vollkommenheit. So führt Aristoteles seine Hörer in einem Fluge zu der aus dem Begriffe des göttlichen, d. h. vollkommensten Seins notwendig folgenden Bestimmung: der Gedanke denkt sich selbst und genießt in diesem schöpferischen Akt ewig seine absolute Vollkommenheit.

In diesen ununterbrochenen Gedankenfortschritt schiebt sich nun das 8. Kapitel ein und zerreißt ihn in zwei Hälften. Nimmt man es heraus, so passen Kapitel 7 und 9 unmittelbar zusammen. Nach der Lektüre von Kapitel 8 dagegen ist es unmöglich, die spekulative Gedankenreihe wieder aufzunehmen, die mit Kapitel 7 abgerissen ist. Aus aufwärtsstürmendem Gedankenfluge und platonisch religiöser Spekulation fallen wir jählings herab auf den platten Boden spintisierender Ausrechnungen und spezialistischer Klügelei. Simplicius hatte Recht, wenn er erklärte, eine solche Erörterung passe viel eher in die Physik und Himmelskunde als in die Theologie[1]), denn sie verliert sich ganz in Nebendinge und zeigt weit mehr Interesse an der exakten Ermittlung der Sphärenzahl als sie Verständnis dafür beweist, daß die barocke Vervielfältigung des *πρῶτον κινοῦν*, das Heer der 47 oder 55 Sphärenmotoren, dem obersten Beweger in seiner göttlichen Stellung notwendig Abbruch tut und die ganze *θεολογία* zu einer bloßen Angelegenheit der Himmelsmechanik macht. So hat Simplicius die Erklärung dieses astronomischen Stückes in den Kommentar zu De caelo aufgenommen, und es ist von Sosigenes bis Ideler ein Lieblingsthema der Astronomen gewesen[2]). Wenn freilich Valentin Rose das ganze Buch *Λ* aus der Metaphysik in die Physik verweisen wollte, so hat er sich zu Unrecht außer auf das 8. Kapitel auf den gleichfalls physikalischen Charakter der fünf Kapitel des ersten Teils berufen[3]). Er hat übersehen, daß Aristoteles einer

[1]) Simpl. in Aristot. de caelo p. 510, 31

[2]) Sosigenes bei Simpl. a. O. p. 498, 2ff.

[3]) Val. Rose, De Aristotelis librorum ordine et auctoritate p. 160. Rose

Grundlage für die Lehre vom ersten Beweger bedurfte, und daß ursprünglich die *θεολογία* unmittelbar und ganz äußerlich auf die Lehre von der physischen *οὐσία* aufgebaut wurde. Es bleibt also nur das astronomische Einschiebsel als Stein des Anstoßes, und ehe wir um seinetwillen das ganze Buch entfernen, liegt es doch näher, das Kapitel selbst auf seine Hergehörigkeit zu prüfen. Weit richtiger verfuhr Lasson, der das ganze astronomische Stück aus dem Text in die Anmerkung versetzte und dadurch den Zusammenhang zwischen dem 7. und 9. Kapitel wieder herstellte[1]). Es ist in der Tat eine Zugabe, die nur von den Herausgebern des aristotelischen Nachlasses hergesetzt sein kann. Sachlich steht sie gewiß in engem Zusammenhang mit der Frage des *πρῶτον κινοῦν*. Aber schon die alles Maß überschreitende Ausführlichkeit, womit ein Nebenproblem in einem so ganz auf die großen Hauptlinien sich beschränkenden Einzelvortrag behandelt ist, läßt erkennen, daß diese Ausarbeitung für einen anderen, ausführlicheren Zusammenhang geschrieben worden sein muß. Kommt so die Unterbrechung des Gedankenfortschritts, das Kriterium des Stils und der innere Widerspruch zwischen der späten Entstehung des astronomischen Teils und dem altertümlichen Charakter des Buchs *Λ* zusammen, so ist es eine höchst wahrscheinliche Vermutung, daß der Einschub nicht von Aristoteles selbst gemacht ist[2]). Es ist die gleiche Art, wie die Her-

---

hält die unmittelbare Begründung der Theologie auf einen vorangehenden rein physikalischen Teil, die er richtig als etwas Charakteristisches erkennt, für das Produkt eines nachtheophrastischen Peripatetikers, der 'schon' den 'falschen' Begriff der Metaphysik hatte, als Wissenschaft *μετὰ τὰ φυσικά*. Er hält die *οὐσία*-Metaphysik natürlich für die allein echte aristotelische Lehre. Er kehrt also die Dinge geradezu um; in Wirklichkeit liegt die Stufe der Entwicklung, die wir in Buch *Λ* haben, der *οὐσία*-Metaphysik voraus.

[1]) Aristoteles' Metaphysik, ins Deutsche übertr. v. Ad. Lasson (Jena 1907) p. 175—176. Wenn Lasson sich freilich daran genügen läßt, das Mittelstück des Kapitels 1073 ^{b}8—1074 ^{a}17, das die eigentliche Berechnung der Sphärenzahl enthält, auszuscheiden, dagegen Anfang und Schluß des Kapitels im Texte behält, so hat er den unlösbaren stilistischen und sachlichen Zusammenhang des Ganzen nicht durchschaut. Das Mittelstück zieht Anfang und Schluß mit sich. Lassons Hülfsmittel war im übrigen nur als Selbsthülfe gemeint, den textgeschichtlichen Grund der Störung des Zusammenhangs hat er nicht erkannt.

[2]) Damit ist aber keineswegs die Unechtheit des Kapitels bewiesen, wie das seit langem einzelne Kritiker annehmen zu müssen glaubten, die die Inadäquatheit dieses Stückes erkannt hatten, z. B. J. L. Ideler (Sohn), Aristotelis

ausgeber auch sonst in der Metaphysik verfahren sind. Da Aristoteles nun mit der Ausarbeitung der späteren Fassung der Metaphysik gerade bis an die Schwelle der Theologie gelangt ist, so haben wir in dem 8. Kapitel des *Λ* augenscheinlich ein Stück der Neubearbeitung dieses Schlußteils vor uns, das uns zeigt, wie wenig Aristoteles auch hier sich bei seiner ursprünglichen Ansicht beruhigt hat: noch bei der letzten Bearbeitung hat er die Lehre von den Sphärenbewegern neu aufgebaut.

Die Theologie der älteren Entwicklungsstufe, die wir in *Περὶ φιλοσοφίας* vorfanden, kannte noch nicht die Lehre von den Sphärenbewegern. Da der Äther dort noch nicht das sich 'von Natur' im Kreise bewegende Element ist, sondern die Sterne nur durch den Willen der Gestirnseelen bewegt werden, so muß man annehmen, daß Aristoteles damals noch einfach an die Beseelung der Himmelskörper selbst dachte, nicht aber für jeden von ihnen eine größere Anzahl von Bewegern, der Zahl ihrer Sphären entsprechend, für notwendig hielt (S. 144). Von der platonischen Vorstellung war er damals nur insofern abgewichen, als er über dem *πρῶτος οὐρανός* einen unbewegten Beweger annahm, der, selbst ewig, die ewige Weltbewegung hervorbrächte. Durch diese Lehre überwand er die Vorstellung von der Weltseele, die sich selbst bewegt und deren Bewegung wie die aller anderen sich selbst bewegenden Wesen, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, einmal einen Anfang genommen hat. Aber in der Konsequenz der Lehre vom Himmelsbeweger lag es, da Aristoteles anscheinend von jeher[1]) mit Eudoxos die Existenz von Sphären für die Irrsterne annahm, auch für jeden dieser unterhalb des Himmels kreisenden Umschwünge (*φοραί*) einen gesonderten Motor nach

Meteorol. Bd. I 318ff. [Nicht so Ideler (Vater), Über Eudoxos, Abh. Berl. Akad. 1830, hist. phil. Kl p. 49ff.]

[1]) Vgl. De caelo *B* 9. 12, besonders 293 ^{a}5—8. Hier spricht Aristoteles es ausdrücklich aus, daß die Himmelskörper beseelt sind — sie haben *πρᾶξις* und *ζωή* 292 ^{a}18—21 — aber die Beseelung kommt nicht den Sphären zu, sondern den Himmelskörpern selbst, die 'wir fälschlich für bloße Körper und unbeseelte Monaden im Raum halten', es ist also nicht von den Sphärenbewegern die Rede, sondern von der aus *Περὶ φιλοσοφίας* als früharistotelisch erwiesenen platonischen Lehre der Sternseelen. Daß der Grundstock der Bücher De caelo früh entstanden ist, wurde bereits nachgewiesen (vgl. oben p. 315ff.). Auch die Anerkennung einer *πρᾶξις* und *ζωή* der Gestirne hängt mit der platonischen Ansicht zusammen.

Analogie des unbewegten Bewegers zu postulieren. Denn wenn es nur den obersten Beweger gab, so war zu erwarten, daß sich die Fixsternsphäre und die übrigen Sphären alle in derselben Richtung bewegten. Diesen Einwand macht Theophrast, in dessen metaphysischem Fragment die Fragen der Himmelsmechanik im Mittelpunkte stehen[1]). Es gab auch damals noch Aristoteliker, die an dem einen Beweger festhielten. Aus welchem Grund, lehrt wieder Theophrast, denn er fährt fort: 'Gibt es aber für jede Sphäre einen anderen Beweger, also eine Mehrzahl von Prinzipien, so ist es absolut unklar, wie auf Grund ihres sogenannten vollkommensten Strebens (*ὄρεξις ἀρίστη*) die notwendige Symphonie herauskommen soll. Auch die Frage der Sphärenzahl ferner erfordert eine eindringendere ursächliche Begründung, da diejenige der Astronomen unbefriedigend ist.' Dann zeigt er die in dem aristotelischen Begriff der *ὄρεξις* und *ἔφεσις* liegende Schwierigkeit auf, da sie eine *ψυχή* im eigentlichen Sinne voraussetze, und übt Kritik an der Ausschließung der Erde aus dem Kräftesystem der kosmischen Bewegungen. Sei die Kreisbewegung das Vollkommenste, so sei es doch wunderbar, daß die Erde an ihr keinen Teil habe. Eine solche Annahme setze voraus, daß die Kraft des ersten Bewegers nicht bis zur Erde hinabreiche oder daß die Erde für diese Kraft unempfänglich sei. Auf jeden Fall erklärt Theophrast, der hier hart die moderne Auffassung streift, das Problem für eine transzendente Frage (*οἷον ὑπέρβατόν τι καὶ ἀζήτητον*). In *Λ* 8 haben wir den Versuch, die Konsequenz der Übertragung des unbewegten Bewegers auf sämtliche Sphären wirklich zu ziehen. Theophrasts Schrift ist ein Echo dieser neuen Lehre, deren Erörterung in die Altersjahre des Aristoteles fällt. Er stimmt mit *Λ* 8 auch darin überein, daß er die Lehre vom ersten Beweger mehr als physikalische

[1]) Theophr. Metaph. p. 310 Br. *τὸ δὲ μετὰ ταῦτ' ἤδη λόγου δεῖται πλείονος περὶ τῆς ἐφέσεως, ποία καὶ τίνων, ἐπειδὴ πλείω τὰ κυκλικά, καὶ αἱ φοραὶ τρόπον τινὰ ὑπεναντίαι, καὶ τὸ ἀνήνυτον καὶ οὗ χάριν ἀφανές. εἴ τε γὰρ ἓν τὸ κινοῦν, ἄτοπον τὸ μὴ πάντα τὴν αὐτὴν* (scil. *κινεῖσθαι κίνησιν*)· *εἴ τε καθ' ἕκαστον ἕτερον* (scil. *τὸ κινοῦν ἐστιν*) *αἵ τ' ἀρχαὶ πλείους, ὥστε τὸ σύμφωνον αὐτῶν εἰς ὄρεξιν ἰόντων τὴν ἀρίστην οὐθαμῶς φανερόν. τὸ δὲ κατὰ τὸ πλῆθος τῶν σφαιρῶν τῆς αἰτίας μείζονα ζητεῖ λόγον. οὐ γὰρ ὅ γε τῶν ἀστρολόγων* (scil. *λόγος ἱκανός ἐστιν*). Es folgt die Kritik des Begriffs der *ἔφεσις* oder *ὄρεξις ἀρίστη*, den Aristoteles aus seiner platonischen Periode stets beibehalten hatte (vgl. p. 154ff.), auch als er die Sternseelen aufgab.

Hypothese auffaßt, spiegelt aber noch deutlicher die Schwierigkeit, in die die Vervielfältigung des ersten Prinzips den Metaphysiker Aristoteles brachte.

Aristoteles entschuldigt sich selbst Λ 8, daß er ein Gebiet betritt, wo nicht nur die eigentliche Philosophie, sondern auch die Ananke des Beweises aufhöre. Vom *ἀναγκαῖον* will er lieber nicht sprechen, sondern nur von einem *εὔλογον* [1]). Dieser Charakter der bloßen Wahrscheinlichkeit widerstreitet aber dem ursprünglichen Begriff der Metaphysik als einer Wissenschaft, die an Exaktheit die Physik weit übertrifft. Aristoteles macht diesen Widerspruch nur um so fühlbarer, wenn er sich damit entschuldigt, die Astronomie sei immerhin die der Philosophie verwandteste mathematische Disziplin [2]). Wie weit sich die empirische Methode der Auslassung über die 55 Beweger von der der alten Metaphysik entfernt, sieht man besonders an der Bemerkung, man müsse die Nachprüfung dieser Behauptungen der Fachwissenschaft überlassen. Die ganze Ausführung dient daher nur dazu, eine Vorstellung von der Sache zu geben (*ἐννοίας χάριν*). Diese Wendung nähert sie bedenklich der Fiktion. Denn der Ausdruck 'der Vorstellung halber' bedeutet nichts anderes, als wenn Aristoteles von den Platonikern sagt, sie nähmen die Entstehung der Zahlen nach ihrer eigenen Aussage nur *τοῦ θεωρῆσαι ἕνεκεν* an, also nicht als Urteil über irgend eine Realität. Vorausgesetzt also die Richtigkeit der Sphärentheorie und der ausgerechneten Anzahl der Sphären, will er zeigen, daß die Zahl der Prinzipien exakt bestimmbar und begrenzt sein müsse. Offenbar hat die Fachwissenschaft d. h. die Astronomie den Anstoß zu der Fortbildung der Lehre vom *πρῶτον κινοῦν* gegeben. Sie hat Aristoteles darüber belehrt, daß die Hypothese einer einzigen einförmigen Urbewegung zu primitiv sei, um die Komplikation der

[1]) Metaph. Λ 8, 1074 ^{a}14 *τὸ μὲν οὖν πλῆθος τῶν σφαιρῶν ἔστω τοσοῦτον, ὥστε καὶ τὰς οὐσίας καὶ τὰς ἀρχὰς τὰς ἀκινήτους καὶ τὰς αἰσθητὰς τοσαύτας εὔλογον ὑπολαβεῖν. τὸ γὰρ „ἀναγκαῖον" ἀφείσθω τοῖς ἰσχυροτέροις λέγειν.* Vgl. auch 1074 ^{a}24 *τοῦτο δὲ εὔλογον ἐκ τῶν φερομένων ὑπολαβεῖν.* Über die Exaktheit der Wissenschaft vom Immateriellen vgl. $\bar{\alpha}$3, 995 ^{a}15ff.

[2]) Metaph. Λ 8, 1073 ^{b}3 *τὸ δὲ πλῆθος ἤδη τῶν φορῶν ἐκ τῆς οἰκειοτάτης φιλοσοφίᾳ τῶν μαθηματικῶν ἐπιστημῶν δεῖ σκοπεῖν, ἐκ τῆς ἀστρολογίας.* Er begründet das damit, daß die Astronomie von einer wirklichen und dazu ewigen Realität handle, im Gegensatz zu den anderen mathematischen Disziplinen. Das klingt freilich recht schwach.

wirklichen Himmelsbewegungen zu erklären, und daß sich in den Berechnungen der kallippischen Schule über die Zahl der Sphären eine Möglichkeit biete, die Zahl der Prinzipien exakt zu bestimmen.

Indem Aristoteles den neuen Weg betrat, der seinem unbeugsamen Tatsachensinn Ehre macht, verwickelte er sich in unentrinnbare Widersprüche. Diese liegen so klar auf der Oberfläche, daß jeder Versuch einer Abschwächung sich erübrigt. Im späteren Altertum, das auf die Erklärung der aristotelischen Philosophie viel Mühe und großen Scharfsinn verwandt hat, hat Plotin eine schlagende Kritik der Lehre gegeben, die die schon von Theophrast erhobenen Bedenken weiter ausführt[1]). Zunächst tadelt Plotin die Methode der bloßen Wahrscheinlichkeit (*τὸ εὔλογον*), die Aristoteles zulassen müsse, weil er nicht zur Notwendigkeit vordringen könne. Aber auch mit der Wahrscheinlichkeit stehe es schlecht. Denn wenn alle Sphären sich zu einem einheitlichen Weltsystem zusammenschließen sollen, so müßten die vielen sich selbst denkenden unbewegten Beweger vielmehr auf ein einziges Ziel, auf den ersten Beweger hinblicken. Das Verhältnis der vielen Beweger zu dem ersten Beweger sei aber gänzlich unklar. Entweder müßten alle diese intelligibeln Wesenheiten aus dem Ersten stammen, und wie die von ihnen bewegten Sphären sich der äußersten Sphäre einfügten und von ihr beherrscht würden, so müßten auch die Beweger als *νοητά* in dem höchsten *νοῦς* enthalten sein, mithin eine intelligible Welt existieren wie bei Platon. Oder es sei jeder der Motoren selbständiges Prinzip, dann herrsche unter den Prinzipien keine Ordnung und kein Aufbau, und es sei nicht möglich, die Symphonie des Kosmos aus ihnen zu erklären.

Ein weiteres Gegenargument Plotins lautet: wenn die Sphärenbeweger alle körperlos sind, wie können es dann viele sein, da doch keine *ὕλη* (als Prinzip der Individuation) ihnen anhaftet? Dieser Einwand ist aus den Voraussetzungen des Aristoteles selbst genommen und auch diesem bereits gekommen. Mitten in dem 8. Kapitel des *Λ* findet sich nämlich eine merkwürdige Stelle, die dem Gedankenzusammenhang nach nicht mit ihrer Umgebung zu vereinigen ist. Man braucht sie nur oberflächlich zu lesen, um zu sehen, daß sie notwendig alles aufhebt, was in *Λ* 8 über

[1]) Plotin. Enn. V 1, 9

die Vielheit der unbewegten Beweger ausgeführt wird (1074 a 31 ff.): *ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. εἰ γὰρ πλείους οὐρανοὶ ὥσπερ ἄνθρωποι, ἔσται εἴδει μία ἡ περὶ ἕκαστον ἀρχή, ἀριθμῷ δέ γε πολλαί. ἀλλ' ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει. εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν, οἷον ἀνθρώπου, Σωκράτης δὲ εἷς. τὸ δὲ τί ἦν εἶναι οὐκ ἔχει ὕλην τὸ πρῶτον· ἐντελέχεια γάρ. ἓν ἄρα καὶ λόγῳ καὶ ἀριθμῷ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ὄν· καὶ τὸ κινούμενον ἄρα αἰεὶ καὶ συνεχῶς ἓν μόνον· εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος.* Die Einzahl des Himmels wird hier auf indirektem Wege bewiesen. Gäbe es mehrere Himmel, so würde das Prinzip eines jeden von ihnen nur generell mit den Prinzipien der übrigen *οὐρανοί* eins sein (*εἴδει μία*), während sie sich individuell (*ἀριθμῷ*) von einander unterscheiden würden, wie z. B. bei der Gattung Mensch, wo die einzelnen Menschen zwar *εἴδει* übereinstimmen, der Zahl nach aber viele sind. Denn der Begriff Mensch kommt zwar allen Individuen dieser Gattung gemeinsam zu, Sokrates aber und andere Individuen bilden jeder wieder eine besondere reale Einheit. Denn so oft der Begriff Mensch sich als *εἶδος* mit der Materie verbindet, entsteht jedesmal ein anderes Individuum. Das erste Wesen (*τὸ τί ἦν εἶναι τὸ πρῶτον*), der oberste Beweger, der den Himmel lenkt, macht eine Ausnahme, er ist reine Entelechie und hat keine Materie. Damit ist gesagt, daß diese höchste Form keine Gattung ist, die in mehreren Exemplaren vorkommt. Es fehlt ihr die Berührung mit der Materie, dem Prinzip der Individuation. In der höchsten aller Formen fällt die Einheit des *εἶδος* und die reale Einzahl zusammen. Also ist auch das von ihr Bewegte, der Himmel, nur einmal vorhanden.

Zunächst ist klar, daß Plotins Argument gegen die Vielzahl der Sphärenbeweger nichts weiter als eine Anwendung des hier von Aristoteles aufgestellten Grundsatzes auf die Frage der Sphärengeister ist. Ist die Materie das Prinzip der Individuation, wie es Aristoteles hier und sonst lehrt, so können die Sphärenbeweger entweder nicht immateriell sein, da sie eine Mehrheit von Exemplaren einer Gattung bilden, oder Aristoteles widerlegt sich selbst, wenn er an der Behauptung der Immaterialität festhält, denn diese schließt die individuelle Vielzahl aus. In beiden Fällen gerät er in Widerspruch mit Voraussetzungen seiner Philosophie. Die Form der Formen, der unbewegte Beweger, ist eben ursprünglich ein schlechthin einmaliges Wesen; es ist

mit solch einzigartigen Eigenschaften behaftet, daß jede Vervielfachung die Voraussetzungen seines Begriffes aufhebt. Dasselbe folgt aus Beweisen der Physik, wo Aristoteles die Einzahl des unbewegten Bewegers aus der Kontinuität und Einheit der Weltbewegung schließt. Auch die Erklärer bekennen, daß sie mit der Aporie nicht fertig werden können[1]).

Betrachten wir die Stelle nun aber sprachlich, so löst sie sich auf den ersten Blick aus ihrer Umgebung heraus. Mit den ersten Worten *ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν,* setzt ein anderer Stil ein, und mit dem letzten Wort des Einschubs *εἷς ἄρα οὐρανὸς μόνος* hört er wieder auf. Es ist derselbe Abkürzungsstil, der in den übrigen Teilen des Buches *Λ* herrscht; er sticht von der tadellosen sprachlichen Ausführung des 8. Kapitels scharf ab. Als Einschub erweist sich die Stelle auch dadurch, daß sie den grammatischen Zusammenhang zerstört. In dem unmittelbar folgenden Satz *παραδέδοται δὲ παρὰ τῶν ἀρχαίων καὶ παμπαλαίων ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα τοῖς ὕστερον ὅτι θεοί τ' εἰσὶν οὗτοι καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν* ist der Plural des Daß-Satzes *ὅτι θεοί τ' εἰσὶν οὗτοι* ohne jede Beziehung[2]). Wer die 'diese' sind, erfährt man, wenn man zehn Zeilen zurückgeht, wo es hieß, daß das *τέλος* jedes Umschwungs je einer der am Himmel sich bewegenden göttlichen Körper sei. An die Worte *θείων σωμάτων* schließt sich unmittelbar der Gedanke (1074 ^{b}1) an, die Alten hätten daher mit Recht diese für Götter gehalten und geglaubt, das Göttliche sei etwas die ganze Natur Umfassendes. Die dazwischen stehende Argumentation, die die Einzahl des Himmels aus der Immaterialität und Einzigkeit des ersten Bewegers folgert, ist ein späterer und zwar ein kritischer Nachtrag, da er *implicite* den Gegenbeweis gegen die Annahme einer Mehrzahl von Bewegern enthält. Aristoteles hat ihn zu dieser

[1]) Bonitz a. O. p. 512, Schwegler, Die Metaphysik d. Aristot. Bd. IV p. 280. Rose a. O. p. 161 betrachtet die Stelle als Zusatz eines Schülers, da Aristoteles die Einzahl des Himmels De caelo *A* 9 auf physikalischem Wege beweise. Aber ebenda 8, 277 ^{b}9—10 sagt Aristoteles, man könne dasselbe auch aus der Metaphysik beweisen, und diesen Beweis würden wir in der Metaphysik vermissen, wäre er uns nicht an der genannten Stelle *Λ* 8, 1074 ^{a}31—39 erhalten. Er paßt aber nur in die ältere Metaphysik, die noch keine Sphärenbeweger kannte wie zu der Zeit, wo De caelo geschrieben wurde, nicht mehr zu der Lehre in Metaph. *Λ* 8. Zusätze von Schülern sind im Metaphysiktext nicht nachweisbar.

[2]) Dies bemerkte bereits Val. Rose a. O. p. 161.

Ausführung wohl als Einwand, den er sich selbst gemacht hat, notiert, und die Redaktoren haben ihn getreulich in den Text gesetzt. Die scharfsinnigsten Denker der Nachwelt aber haben sich die Köpfe zerbrochen, wie ein Aristoteles sich in solche Widersprüche verwickeln konnte.

Der ursprüngliche Gedanke des unbewegten Bewegers war eine einheitliche, widerspruchlose Konzeption gewesen, ebenso war auch die spätere Übertragung dieses Prinzips auf die übrigen Sphären ein Entwurf von einem Guß. Aber er fügt sich dem alten System nicht ein. Nachträglich steigen dem Aristoteles aus den Voraussetzungen, die ursprünglich dem Gedanken des einen, unbewegten Bewegers zugrunde gelegen hatten, wieder Bedenken gegen die neue Fassung seiner Lehre auf. Wenn wir nun sehen, daß gerade dieser Teil der letzten Redaktion der Metaphysik, die Lehre von den immateriellen Prinzipien, uns fehlt, daß wir statt seiner nur das Surrogat des alten Vortrags in Buch *Λ* und ein einzelnes Stück des neuen Entwurfs im 8. Kapitel haben, das noch deutlich zeigt, wie Aristoteles gerade in der letzten Periode seines Lebens mit diesen Problemen aufs neue ringt, ohne damit fertig zu werden, dann wird dieser Zustand unserer Überlieferung wohl nicht länger als eine bloße Tücke des geschichtlichen Zufalls erscheinen, sondern es ist augenfällig, daß die wachsende Tendenz zu rein fachwissenschaftlicher Behandlung der philosophischen Probleme im Bunde mit den gärenden Ideen der neueren Kosmologie, die wir bei Theophrast erkannten, die Selbstsicherheit der noch halb platonischen Spekulation der aristotelischen Theologie erschüttert und den Denker getrieben hat, sich immer fester an die empirische Wissenschaft zu klammern. Die Auslieferung der Metaphysik an die Spezialforschung aber bedeutete den Beginn einer neuen Ära. Die Konsequenz nach der erfahrungsmäßigen Seite führte ihn zur Inkonsequenz gegenüber seinen spekulativen Grundlagen. Der Widerspruch in seinem Denken, den zu überwinden er nicht mehr die Kraft hatte, ist nur die Folge der tieferliegenden, unerbittlichen Logik seiner gesamten Entwicklung, und das muß uns mit ihm aussöhnen. Übrigens hat Aristoteles nach Ansicht der Astronomen bei der Berechnung der Sphärenzahl einen Rechenfehler begangen, da er zwei Sphären zu wenig herausbekommt. Er bewegt sich hier auf einem ihm nicht so vertrauten Gebiet.

Auch dieser Irrtum macht es wahrscheinlich, daß das 8. Kapitel nur eine vorläufige Niederschrift ist, die aus den Papieren des Aristoteles ans Licht getreten ist. Daß sie von Aristoteles selbst herrührt, kann dagegen nicht bezweifelt werden. Von Theophrast stammt sie nicht, da er die rückläufigen Sphären nicht als *ἀνελίττουσαι*, sondern als *ἀνταναφέρουσαι* bezeichnete und nur ersterer Ausdruck sich in unserem Kapitel findet. Eudemos setzt die Existenz des Problems in seiner Geschichte der Astronomie als in peripatetischen Kreisen bekannt voraus[1]).

Außerdem besitzen wir noch zwei Schriften, die einen Einblick in die fortschreitende Arbeit der aristotelischen Schule an dem Problem des ersten Bewegers erlauben. Die erste ist die Abhandlung Über die Bewegung der Tiere, deren Echtheit ich früher eingehend gezeigt habe, nachdem die gegen sie vorgebrachten Zweifel längere Zeit das Feld behauptet hatten[2]). Insbesondere wird in ihr die Mechanik der animalischen Bewegung untersucht. Jedes lebende Wesen gebraucht zur Ortsbewegung einen festen Stützpunkt, gegen den das Glied, das die Bewegung macht, sich stemmt. Bewegt sich nur ein Glied des Körpers, z. B. der Unterarm oder Unterschenkel, so kann dieser Stützpunkt innerhalb des Körpers liegen, er muß nur außerhalb des bewegten Gliedes sein, also im genannten Fall Ellbogen bezw. Kniegelenk. Bewegt sich dagegen der ganze Körper, so bedarf er eines außer ihm liegenden festen Punktes, um sich abzustoßen. Den Landtieren dient als Widerstand die Erde, sei es direkt oder indirekt, den Schwimmtieren das Wasser, den fliegenden Tieren die Luft. Im zweiten bis vierten Kapitel der Schrift untersucht Aristoteles dieselbe Frage hinsichtlich des Problems der Weltbewegung. Er setzt sich hier mit einer Hypothese neueren Ursprungs auseinander, mit deren Urheber er in der Forderung eines unbewegten Prinzips einig ist, welches auf keinen Fall ein Teil des sich bewegenden Himmelsgewölbes oder innerhalb des Himmels sein könne[3]). Denn dann müßte der Himmel entweder

[1]) Damit erledigt sich die Vermutung Roses a. O. p. 161; *ἀνταναφέρουσαι σφαῖραι* vgl. Simpl. comm. in Aristot. de caelo p. 504, 6 Heiberg. Den Rechenfehler des Aristoteles bemerkt nach dem Vorgang des Astronomen Sosigenes Ps. Alex. in Ar. metaph. p. 705, 39—706, 15 Hayduck. Eudemos teilt die Gründe des Kallippos für die Vermehrung der Sphären mit frg. 97 p. 143 Sp.

[2]) Das Pneuma im Lykeion, Hermes Bd. XLVIII 31ff..

[3]) De animalium motu c. 3, 699 a 17. Beachte den Unterschied, den Aris-

ganz still stehen oder zerreißen. Aristoteles widerspricht freilich der Ansicht desselben Gelehrten, der aus dieser Überlegung heraus die Pole der Weltachse mit einer gewissen Kraft ausgestattet habe, weil sie allein von allen denkbaren Punkten der uranischen Sphäre ruhen, sich also allein als ein fester Punkt der Art, wie wir ihn zur mechanischen Erklärung der Weltbewegung brauchen, zu eignen schienen. Aristoteles hält dem entgegen, daß kein mathematischer Punkt als solcher physikalische Realität oder Ausdehnung besitze, noch viel weniger Träger einer Kraft sein könne. Außerdem könnten die beiden Punkte, wenn sie wirklich eine Kraft besäßen, niemals eine einzige, einheitliche Bewegung wie die des *οὐρανός* erzeugen; daß aber der Urheber der Hypothese zwei Pole angenommen habe, teilt er ausdrücklich mit. Die Frage hängt mit dem Problem zusammen, ob der Himmel zerstört werden könne[1]). Nähme man z. B. an, die Erde als Weltmittelpunkt sei der gesuchte Stützpunkt, so ergäbe sich abgesehen davon, daß dieser doch nicht im Inneren des bewegten Körpers d. h. also hier des Weltalls liegen dürfte, die weitere Schwierigkeit, wie die Erde durch die Energie der Lage, deren Quantum notwendig begrenzt gedacht werden muß, der auf ihr aufruhenden Energie der Weltachse das Gegengewicht halten kann. Denn diese muß notwendig die der Erde übertreffen, sie müßte diese also aus ihrer Lage im Mittelpunkt des Universums verdrängen. Alle diese Schwierigkeiten löst die Hypothese einer außerhalb der Himmelsumdrehung existierenden unbewegten Bewegungsursache von der Art, wie sich Homer den Zeus gedacht hat, wenn er zu den Göttern spricht (Θ 21—22. 20):

ἀλλ' οὐκ ἂν ἐρύσαιτ' ἐξ οὐρανόθεν πεδίονδε
Ζῆν' ὕπατον πάντων, οὐδ' εἰ μάλα πολλὰ κάμοιτε
πάντες δ' ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι.

Es ist für Aristoteles charakteristisch, wie er auch hier den Mythos für philosophische Fragen heranzieht. So leitet er nicht nur das eigene Prinzip hier und im Λ der Metaphysik aus dem

toteles zwischen den Vertretern dieser Annahme und den Urhebern des Atlasmythos macht. Es ist nicht beidemal dieselbe Ansicht, die er bekämpft, er zitiert vielmehr die mythische Form nur, um zu zeigen, daß jene moderne Anschauung auch schon ihren Vorläufer gehabt hat.

[1]) De animalium motu c. 4, besonders 699 b28ff. und dazu 3, 699 a31ff.

[2]) Vgl. Metaph. Λ 8, 1074 b1—14; 10, 1076 a4. Atlasmythos De anim. motu 3, 699 a27ff., vgl. vorige Anm.

Homer ab, sondern sucht auch die hier bekämpfte Ansicht von der Erde als Stützpunkt der Weltachse in dem Mythos vom Atlas wiederzufinden.

Die Hypothese, daß die Weltbewegung eines unbewegten Stützpunktes bedürfe, daß als solche die beiden Pole dienten und daß diese also das unbewegte Prinzip der Himmelsbewegung seien, stammt sichtlich von astronomischer Seite. Sie setzt sich bereits mit der aristotelischen Forderung eines *πρῶτον κινοῦν* auseinander, vermeidet aber absichtlich jede metaphysische Hypothese, sucht vielmehr die Erklärung innerhalb der gegebenen Welt auf rein mathematischem Wege. Man könnte sich denken, daß so etwa ein Astronom eudoxischer Richtung wie Kallippos zu den kühnen Folgerungen Stellung genommen hat, die Aristoteles aus der eudoxischen Sphärentheorie für die Metaphysik ziehen zu müssen glaubte. Der unbekannte Astronom suchte sich, zum ersten Male, eine klare Vorstellung von den mechanischen Voraussetzungen der Himmelsbewegung zu machen, indem er von den bekannten Arten der Bewegung und ihren Gesetzen ausging. Zweifellos ist diese Betrachtungsweise dem Aristoteles neu gewesen. Sein unbewegter Beweger war teleologisch gedacht und bewegte die Welt durch den reinen Gedanken. Es ist um so bezeichnender für das Schwanken, das in seiner letzten Periode in die Auffassung des Grundproblems der Metaphysik kommt, wenn er auch hier alsbald die Fragestellung der neueren Naturwissenschaft — wie in der Frage der Anzahl der Sphärenbeweger — aufgreift. Er sucht in der Schrift Über die Bewegung der Tiere den Nachweis zu erbringen, daß der außerweltliche unbewegte Beweger sich auch vom Standpunkt moderner Himmelsmechanik als die einzige denkbare Lösung darbiete. Eine 'Kraft' physikalischer Art wird sein Beweger zwar auch jetzt nicht, aber er spricht von einer Berührung des *πρῶτον κινοῦν*[1]) durch den sich bewegenden Kosmos, als ob es sich tatsächlich um ein

[1]) De animalium motu c. 3, 699 a 15 *ἀνάγκη τινὸς ἀκινήτου θιγγάνον κινεῖν*, und entsprechend c. 4, 700 a 2 *πάντες ἐξάπτεσθε θεοὶ πᾶσαί τε θέαιναι*, wo der Vergleich außer auf der Unbewegtheit des Zeus auf diesem *ἅπτεσθαι* beruht. Doch ist dieser Punkt stets unsicher geblieben. De gener. et corr. A 6, 323 a 31, wo über die physikalische Berührung (*ἀφή*) gesprochen wird, sagt Ar. *ὥστε εἴ τι κινεῖ ἀκίνητον ὄν, ἐκεῖνο μὲν ἂν ἅπτοιτο τοῦ κινητοῦ, ἐκείνου δ' οὐδέν.* Diese widerspruchsvolle Vorstellung (vgl. Zeller, Phil. d. Griech. II 2[3] 377) scheint er später fallen gelassen zu haben.

räumliches und physikalisches Verhältnis beider handle, und bricht dann doch durch die *μετάβασις* ins Intelligible, durch die Vorstellung des rein als *νοητόν* die Welt bewegenden Prinzips, dem geistreich formulierten Problem die Spitze ab. Theophrast nimmt auch auf diesen Versuch bereits in seinem metaphysischen Fragment Rücksicht und zitiert sogar im gleichen Zusammenhang die gleichen Homerverse bezw. setzt sie als in diesem Zusammenhang bekannt voraus[1]).

Während der Theorie von den Sphärenbewegern in der Schrift Von der Bewegung der Tiere nicht gedacht wird, haben wir im VIII. Buch der Physik eine Urkunde aus der Zeit des Zweifels, wo Aristoteles zwar ernstlich die Möglichkeit erwägt, das Prinzip des ersten Bewegers auf die Sphären der Planeten auszudehnen, sich aber noch sträubt diese Konsequenz zu ziehen. Das Buch gehört, wie wir oben gezeigt haben, zu den jüngsten Bestandteilen der Physik[2]). Seinem Inhalt nach nimmt es eine Mittelstellung ein zwischen Physik und Metaphysik, denn es entwickelt die Lehre vom unbewegten Prinzip, so weit dies auf dem Boden und mit den Mitteln der Physik möglich ist. Im 6. Kapitel beweist Aristoteles die Notwendigkeit der Hypothese des ersten Bewegers. Dabei erscheint im Hintergrunde die Möglichkeit der Annahme einer größeren Zahl solcher Beweger, aber es wird mit Absicht vermieden, diese Frage mit dem Beweis des ersten Bewegers zu verquicken, denn dieser wird natürlich nicht vereinfacht durch die Konsequenz der 55 Planetenbeweger, die er nach sich zieht. Zu Anfang von Kapitel 6 heißt es daher nur kurz und andeutungsweise (258 ^{b}10): *ἐπεὶ δὲ δεῖ κίνησιν ἀεὶ εἶναι καὶ μὴ διαλείπειν, ἀνάγκη εἶναί τι ὃ πρῶτον κινεῖ, εἴτε ἓν εἴτε πλείω, καὶ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον.* Diese Redeweise *εἴτε . . . εἴτε* ist bei Aristoteles üblich, wenn er andeuten will, daß hinter seiner Formulierung noch ein Problem steckt, das er als bekannt voraussetzt, das aber in diesem Zusammenhange ausscheiden soll[3]). Es

[1]) Aristoteles zitiert De animal. motu 4, 699 ^{b}36ff. die Verse Θ 21—22 und 20, Theophrast Metaph. p. 311, 11 Brandis zitiert Θ 24 im gleichen Zusammenhang.

[2]) Vgl. oben p. 314

[3]) Z. B. im Protreptikos (Jamblich. Protr. p. 39, 4 Pistelli) *εἴτε γὰρ πῦρ εἴτ' ἀὴρ εἴτε ἀριθμὸς εἴτε ἄλλαι τινὲς φύσεις αἰτίαι καὶ πρῶται τῶν ἄλλων.* Mit den letzteren meint er die Ideen. Geschrieben sind diese Worte, während man in der Akademie noch um die Ideenlehre stritt. Vgl. ferner Metaph. *A* 9, 991 ^{b}18

sind meistens die in der Schule verhandelten Kontroversen. Die Physikstelle lehrt also mit Sicherheit, was wir bereits aus Theophrast feststellten: es gab Anhänger der Annahme eines einzigen Bewegungsprinzips im Peripatos auch noch, nachdem die Diskussion über die Planetenbeweger eingesetzt hatte. Auch im folgenden bestätigt sich dies. Hier zeigt es sich deutlich, daß es nicht Aristoteles selbst gewesen ist, der zur Erweiterung der früheren Lehre getrieben hat, sondern daß er sich mehr widerwillig den Argumenten anderer fügte. Betrachten wir zunächst den Zusammenhang (258 ^{b}12ff.).

Wenn es auch gewisse unbewegt bewegende Prinzipien und sich selbst bewegende Wesen von nicht ewiger Dauer gibt, so ist dies für Aristoteles kein Beweis gegen die Notwendigkeit des ersten, absolut unbewegten und ewigen Bewegers. Denn es muß eine Bewegungsursache geben, die die Kontinuität des Werdens und Vergehens jener nichtewigen unbewegten Wesen wie überhaupt aller Veränderung bewirkt, und dieses Prinzip kann mit keinem einzelnen der erwähnten anderen Beweger identisch sein, sondern ist transzendent und umfaßt sie sämtlich. Die entscheidenden Worte mögen hier folgen (259 ^{a}3ff.): *ἀλλ' οὐδὲν ἧττον ἔστι τι ὃ περιέχει, καὶ τοῦτο παρ' ἕκαστον, ὅ ἐστιν αἴτιον τοῦ τὰ μὲν εἶναι τὰ δὲ μὴ καὶ τῆς συνεχοῦς μεταβολῆς· καὶ τοῦτο μὲν τούτοις, ταῦτα δὲ τοῖς ἄλλοις αἴτια κινήσεως. εἴπερ οὖν ἀΐδιος ἡ κίνησις, ἀΐδιον καὶ τὸ κινοῦν ἔσται πρῶτον, εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια. ἓν δὲ μᾶλλον ἢ πολλὰ καὶ πεπερασμένα ἢ ἄπειρα δεῖ νομίζειν. τῶν αὐτῶν γὰρ συμβαινόντων ἀεὶ τὰ πεπερασμένα μᾶλλον ληπτέον. ἐν γὰρ τοῖς φύσει δεῖ τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ βέλτιον, ἂν ἐνδέχηται, ὑπάρχειν μᾶλλον. ἱκανὸν δὲ καὶ εἰ ἕν, ὃ πρῶτον τῶν ἀκινήτων ἀΐδιον ὂν ἔσται ἀρχὴ τοῖς ἄλλοις κινήσεως. φανερὸν δὲ καὶ ἐκ τοῦδε, ὅτι ἀνάγκη εἶναί τι ἓν καὶ ἀΐδιον τὸ πρῶτον κινοῦν.* In den gesperrten Worten kommt Aristoteles zurück auf die im ersten Satz des Kapitels offen gelassene Alternative *εἴτε ἓν (τὸ πρῶτον κινοῦν) εἴτε πλείω.* Aber er sagt nicht wie in *Λ* 8 der Metaphysik mit Bestimmtheit, man müsse das Prinzip auf alle einzelnen Sphären übertragen, sondern

καὶ αὐτοάνθρωπος, εἴτε ἀριθμός τις ὢν εἴτε μή, δμως ἔσται λόγος ἐν ἀριθμοῖς τινῶν. Der parenthetische Einschub bezieht sich auf die zur Zeit der Niederschrift des *A* brennende Streitfrage, ob die Ideen Zahlen seien oder nicht. Beidemal sind mündliche Diskussionen der Schule gemeint.

zweifelnd fügt er hinzu: *εἰ ἕν· εἰ δὲ πλείω, πλείω τὰ ἀΐδια.* Die einzige Andeutung einer Entscheidungsmöglichkeit ist in der Bemerkung enthalten, es sei eher ein einziger Beweger als mehrere anzunehmen, und wenn mehrere, eher eine begrenzte als eine unbegrenzte Anzahl. Nach der teleologischen Naturauffassung des Philosophen und nach Platons von Aristoteles geteilter Ansicht ist mathematische Bestimmtheit und Begrenzung die oberste Anforderung, die man an das höchste Sein und die Prinzipien stellen muß. Aber Aristoteles wagt nicht daraus mit Sicherheit zu schließen, es könne nur ein einziges Prinzip dieser Art geben. Er sagt nur, die Annahme der Einzahl sei der einer Mehrzahl vorzuziehen, aber ob es nicht dennoch eine Mehrzahl von Bewegern gibt, will er nicht entscheiden. Es klingt wie eine Selbstvertröstung und verrät zugleich, zu welcher von beiden Ansichten er neigte, als er diese Worte schrieb, wenn er den Exkurs mit dem Satze schließt: es genügt aber auch schon, wenn es nur ein Prinzip gibt, welches als erstes der unbewegten Prinzipien, dadurch daß es ewig ist, Ursache der Bewegung für die übrigen (d. i. die Seelen der irdischen Lebewesen) ist. Die Ewigkeit wird hier zum Unterscheidungsmerkmal des ersten Bewegers, auf sie gründet sich sein Charakter als erster wie als Prinzip der übrigen.

Wie Aristoteles sich für den Fall der Annahme einer größeren Zahl von Sphärenbewegern deren Verhältnis zur Kreisbewegung des Fixsternhimmels gedacht hat, ist nicht leicht zu sagen. Alles, was sich darüber in diesem Kapitel angedeutet findet, klingt ziemlich provisorisch. 259 ^{b}1—20 war ausgeführt, weshalb man unmöglich mit Platon, der übrigens nicht genannt ist, an die Spitze der Weltbewegung ein Sichselbstbewegendes nach Analogie der beseelten Wesen setzen könne, die Weltseele. Die Bewegung aller sich selbst bewegenden Lebewesen, welche die Erfahrung uns kennen lehrt, nimmt irgendwann einen Anfang, die Bewegung der Welt aber kann man sich nicht als in einem bestimmten Zeitpunkt beginnend vorstellen, da sie dann aus der bloßen Potenz zur Wirklichkeit übergegangen sein müßte, alles nur potentiell Seiende aber ebenso gut nicht sein könnte. Nimmt man also an, der Himmel sei ein solches Sichselbsbewegendes, wie Platon wollte, so erfordert er doch ein absolut Unbewegtes außer ihm als bewegendes Prinzip. Außerdem ist ein Sichselbstbewegendes stets akzidentiell bewegt, wenn es auch seiner Natur nach unbewegt

ist, wie die Seele im Körper. Das höchste Prinzip darf aber nicht einmal akzidentiell bewegt werden.

Nachträglich scheint dem Aristoteles der Einwand gekommen zu sein (259 ^{b}28), daß dann auch die Beweger der Planetensphären keine genaue Analogie zu dem ersten Beweger sein würden, weil sie zwar, insofern sie jeder seine Sphäre bewegen, unbewegt in sich beharren, insofern aber die Sphären von der Fixsternsphäre aus ihrer Eigenbewegung abgelenkt und in die Bahn der Himmelsbewegung hineingerissen werden, die Sphärenbeweger akzidentiell mitbewegt d. h. von der Stelle gerückt werden müssen. Er konstruiert nun in einem flüchtig hingeworfenen Schlußsatz zwischen den irdischen Lebewesen, die obgleich unbewegt sich durch die Ortsveränderung des Körpers akzidentiell bewegen, und den himmlischen Sphärenwesen den Unterschied, daß letztere sich nicht akzidentiell selbst bewegen, sondern von einem andern, dem Himmel, bewegt werden. Was dadurch hinsichtlich ihrer Unbewegtheit gewonnen wird, sieht man nicht ein, es ist wohl nur ein Versuch, überhaupt eine Artgrenze zwischen den irdischen und den uranischen Bewegern zu ziehen. Es wird dadurch aber anderseits die Kluft zwischen dem höchsten Beweger und den Planetenbewegern nicht verringert, denn wenn die Planetenbeweger durch die Hineinziehung ihrer Sphären in die Bahn der Himmelsumdrehung *κατὰ συμβεβηκὸς ὑφ' ἑτέρου* mitbewegt werden, so hat diese räumliche Vorstellung notwendig zur Voraussetzung, daß sie nicht wie der oberste außerweltliche Beweger transzendent ihrer Sphäre sind, sondern ihr als Seelen immanent sein müssen. Simplicius bekämpft ohne Angabe von Gründen diese Folgerung, die Alexander von Aphrodisias mit gutem Recht gezogen hatte [1]). Auf Grund der Physikstelle allein kann man jedenfalls zu keiner anderen Erklärung kommen. Die Sphärenseelen würden dann eine Zwischenstufe zwischen der ursprünglichen, noch ganz platonischen Lehre von den Sternseelen im Dialoge *Περὶ φιλοσοφίας* und den transzendenten Sphärenbewegern in Metaphysik *Λ* 8 sein. Obgleich nämlich auch in dem Metaphysikkapitel (dessen spätere Entstehung schon aus dem Grade der Bestimmtheit folgt, womit Aristoteles die neue Lehre dort vorträgt) die Sphärenbeweger nicht ausdrücklich *χωριστά* genannt werden, was um so mehr auf-

[1]) Simpl. in Arist. phys. Bd. II p. 1261, 30—1262, 5 Diels

fällt, als ihnen sonst die Eigenschaften des ersten Bewegers zuerkannt werden, muß man doch annehmen, daß Aristoteles sie hier als abgetrennt existierend angesehen hat. Denn er sagt, sie gingen der *οὐσία* der Sphären vorauf, und müßten deshalb selbst den Charakter der *οὐσία* haben[1]). Eine solche Ausdrucksweise paßt nicht auf das Verhältnis von Leib und Seele, da die Seele nach Aristoteles nicht eine *οὐσία προτέρα τῆς τοῦ σώματος οὐσίας* ist. Es ist also klar, daß er sich mit der akzidentiellen Bewegung der Sphärenbeweger durch den Himmel auf die Dauer nicht hat zufrieden geben können und sich aus diesem Grunde entschlossen hat, auch die Beweger der Planeten für transzendent zu erklären. Die äußeren Widersprüche nach der einen Seite wurden dadurch beseitigt. Zugleich aber stürzte er in die Flut von Schwierigkeiten, die die neue Bestimmung des Verhältnisses der Planetenbeweger zum obersten *νοῦς* mit sich brachte und die schließlich den Grundgedanken seiner Theologie antasteten.

Die Andeutungen des Physikkapitels hinsichtlich einer Mehrzahl unbewegter Lenker der Gestirne sind im übrigen offenbar nur nachträgliche Zusätze. Aristoteles hat sie zugefügt, als die Erweiterung seiner Lehre vom unbewegten Beweger in der Schule diskutiert zu werden begann und noch nicht viel mehr als die bloße Möglichkeit bestand, sich für eine größere Zahl von Planetenbewegern zu entscheiden. Es handelt sich um drei Stellen dieser Art.

Die erste ist 258 ^{b}10. Hier ist es aus grammatischen Gründen geboten, die parenthetischen Worte *εἴτε ἓν εἴτε πλείω* als Zusatz zu betrachten. Wenn man sie für original hält, so beziehen sich die folgenden Worte: 'daß nun jedes von den Wesen, welche unbewegt anderes bewegen, ewig sei, ist nicht notwendig, wenn es nur ein einziges dieser Art gibt', auf die Sternbeweger, auf die der Zusatz *εἴτε ἓν εἴτε πλείω* hinweist. Allein dies ergibt keinen Sinn, wie schon Simplicius bemerkt hat, der stillschweigend als Subjekt die Seelen der irdischen Lebewesen *(ψυχαὶ τῶν ζῴων)*

[1]) Metaph. *Λ* 8, 1073 ^{a}32 *ἀνάγκη καὶ τούτων ἑκάστην τῶν φορῶν ὑπ' ἀκινήτου τε κινεῖσθαι καθ' αὑτὴν καὶ ἀϊδίου οὐσίας. ἥ τε γὰρ τῶν ἄστρων φύσις ἀΐδιος, οὐσία τις οὖσα, καὶ τὸ κινοῦν ἀΐδιον καὶ πρότερον τοῦ κινουμένου, καὶ τὸ πρότερον οὐσίας οὐσίαν ἀναγκαῖον εἶναι. φανερὸν τοίνυν ὅτι τοσαύτας [τ'] οὐσίας ἀναγκαῖον εἶναι τήν τε φύσιν ἀϊδίους καὶ ἀκινήτους καθ'αὑτὰς καὶ ἄνευ μεγέθους, διὰ τὴν εἰρημένην αἰτίαν πρότερον.*

unterschiebt. Daß nur sie mit den nichtewigen unbewegten Bewegern gemeint sein können, deren Existenz Aristoteles einräumt, geht nicht nur aus dem folgenden klar hervor[1]), sondern ist auch an sich notwendig, weil die Sternbeweger, falls sie überhaupt angenommen werden sollen, wie die Sterne selbst unvergänglich sein müssen. Der Gegensatz zwischen dem einen ewigen und den vielen vergänglichen Bewegern, auf den es dem Philosophen ankommt, wird durch die Parenthese geradezu zerstört. Ferner passen die Worte auch schlecht in den Satz, dem sie eingefügt sind; ist es doch schwer auszudenken, wie man aus der Kontinuität der Himmelsbewegung — und von ihr allein ist sowohl hier und im vorhergehenden wie im folgenden die Rede — auf das Vorhandensein eines unbewegten ewigen Bewegers schließen kann 'sei es eines sei es mehrerer'. Als Randbemerkung kann man dies allenfalls verstehen, im Text stört es die strenge Gedankenfolge.

Nicht minder improvisiert ist die Hindeutung auf die Möglichkeit mehrerer Beweger an der zweiten Stelle 259 ^{a}7—13. 'Wenn nun die Bewegung ewig ist, so muß auch das erste Bewegende ewig sein (wenn es eines ist, wenn aber mehrere existieren, so gibt es mehreres Ewige).' So wie die Worte lauten, sind sie merkwürdig tautologisch, denn es kann nur gemeint sein: wenn es aber mehrere Beweger gibt, dann existiert eben mehr als ein ewiges Prinzip. Hätte Aristoteles nur prinzipiell sagen wollen, daß jede kontinuierliche ewige Kreisbewegung, gleichviel ob die des Himmels oder die einer anderen Sphäre, einen unbewegten ewigen Beweger voraussetzt, ohne auf die Frage einzugehen, wie viele derartiger Kreisbewegungen und Beweger es gibt, so hätte er sich etwa folgendermaßen ausgedrückt: gibt es nun eine Mehrzahl kontinuierlicher Kreisbewegungen, so gibt es auch für jede einen solchen Beweger. Aber eben gegen diese Konsequenz sträubt er sich hier noch, wie der Schluß des Einschubs beweist: es genügt aber auch wohl, wenn es nur einen Beweger gibt.' In Λ 8 der Metaphysik handelt es sich nur um die Ermittlung der Zahl der Sphären und damit der Beweger, während das Prin-

[1]) Im folgenden bezeichnet Aristoteles sie öfters als 'sich selbst bewegende Wesen' (z. B. 258 ^{b}24, 259 ^{a}1, 259 ^{b}2ff., ^{b}17) und gebraucht diesen Ausdruck synonym mit dem term. techn. *ἀκίνητα μὲν κινοῦντα δέ*. Ausdrücklich spricht er 259 ^{b}2 von den *ἔμψυχα* und dem *ζῴων γένος*.

zipielle feststeht: für jede Sphäre gibt es einen Beweger. Hier dagegen ist eben diese prinzipielle Frage noch zu lösen, ob man mit einem Beweger auskommen kann statt der vielen. Daher spricht Aristoteles absichtlich so wenig klar und bündig: gibt es die ewige Kontinuität der Bewegung, so gibt es notwendig auch einen ewigen Beweger, falls es nur einen gibt, gibt es aber mehrere Beweger, so auch mehreres Ewige, d. h. so müssen sie natürlich ebenfalls ewig sein .... Es genügt aber auch schon einer. Auch stilistisch macht die Stelle von *εἰ ἕν* an den Eindruck des nachträglichen Zusatzes. Schließlich hätte Aristoteles wohl kaum so fortfahren können, wie er es tut, wenn die als Zusatz verdächtigen Worte von jeher an ihrer jetzigen Stelle gestanden hätten (259 ^{a}15): 'Es ist gezeigt worden, daß es immer Bewegung geben muß, wenn aber immer, muß sie kontinuierlich sein, denn das Immer ist kontinuierlich, das bloße Nacheinander ist nicht kontinuierlich. Ist die Bewegung aber kontinuierlich, so ist sie eine, eine einzige aber ist sie, wenn sie ausgeführt wird von einem Beweger und einem Bewegten'. Dies kann nur geschrieben sein, als Aristoteles bei seinem Schlusse aus der Kontinuität der Bewegung auf den Beweger noch an die Weltbewegung in ihrer Totalität gedacht hatte. Denn wenn nichts anderes damit gesagt sein soll als: soviele kontinuierliche Bewegungen, soviele Beweger gibt es, so wäre die Zwischenfrage, ob es einen oder mehrere Beweger geben müsse, gegenstandslos, und es müßte einfach lauten: mithin ergibt sich eine der Anzahl der Sphären entsprechende Zahl von unbewegten Bewegern.

Die dritte Stelle, die auf Zusatz beruht, ist 259 ^{b}28—31 am Schluß der Beweisreihe. Aristoteles' Absicht war es ursprünglich gewesen, den Gegensatz zwischen den Einzelseelen der irdischen Welt und dem Weltgeist möglichst groß zu machen. Die Vorstellung des Weltgeistes war unleugbar aus der Analogie der beseelten Lebewesen gewonnen worden. Um so mehr bedurfte seine überragende Ausnahmestellung der auszeichnenden Hervorhebung. Sie zeigt sich abgesehen von seinen geistigen Eigenschaften auch in seiner absoluten Unbewegtheit. Die Seelen der Lebewesen sind zwar auch an sich unbewegt, aber indem sie den Körper bewegen und dieser seinen Ort verändert, bewegen sie indirekt sich selbst. Dies gilt nicht von dem höchsten Beweger, welchen wir als Ursache der kontinuierlichen ewigen Bewegung des Alls

annehmen müssen: in seiner absoluten Transzendenz bleibt er sowohl an sich als auch im akzidentiellen Sinne unbewegt. Als Aristoteles nun die Sphärenseelen einführte, konnte er sie nicht in gleicher Weise von aller Bewegung ausnehmen wie den obersten Beweger, da sie, obschon an sich unbewegt, vom Himmel mitsamt ihrer Sphäre mitgerissen werden. Damit sie aber nicht auf die Stufe der irdischen 'Seelen' herabsänken, fügte Aristoteles den Zusatz 259 ^{b}28—31 ein, der indessen, wie wir oben zeigten (S. 386), den Tatbestand nicht verschleiern kann, daß hier ein neues Prinzip eingeführt wird, das in den Gegensatz der sich selbst bewegenden irdischen Seelen und des absolut unbewegten Weltgeistes nicht paßt. Der Zusatz war im übrigen ebenso wie die beiden anderen nur hypothetisch gemeint; er sollte nur der Möglichkeit von Sphärenbewegern Rechnung tragen, weiter nichts.

Die späteren Peripatetiker, die die Lehre von den Sphärenbewegern in ihrer endgültigen Gestalt aus Λ 8 der Metaphysik kannten, mußten die Zusätze in dem Physikkapitel im Sinne dieser Lehre auffassen. Sie mußten annehmen, daß Aristoteles auch hier auf demselben Standpunkt stehe, und die Lehre in dieses Kapitel hineininterpretieren. Im allgemeinen konnten sie sich dabei mit der Annahme helfen, Aristoteles habe hier nur das Prinzipielle des Verhältnisses von kontinuierlicher Kreisbewegung und unbewegtem Beweger darstellen wollen, ohne die Frage nach der besonderen Art und Anzahl der Sphärenbeweger aufzuwerfen. Aber an einer Stelle mußten sie mit dieser Auffassung scheitern. Am Schlusse der Beweiskette heißt es (259 ^{b}20): 'auf Grund dieser Tatsachen kann man sich überzeugen, daß keines von den Wesen, die unbewegt anderes bewegen und sich dabei selber akzidentiell mitbewegen, Ursache einer kontinuierlichen Bewegung sein kann. Wenn also notwendig eine Kontinuität der Bewegung existiert, muß das erste Bewegende ein unbewegtes auch im akzidentiellen Sinne sein, wenn anders, wie gesagt, eine unaufhörliche und unsterbliche Bewegung in der Welt existieren soll.' Daß die richtige Lesart lautete *εἶναί τι δεῖ τὸ πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον καὶ κατὰ συμβεβηκός*, lehrt Simplicius, der in seiner Erklärung der Stelle diesen, uns nur in einer wenig beachteten Handschrift überlieferten Text zugrunde legt[1]). Un-

[1]) Simpl. in phys. Bd. II p. 1260, 11 Diels vgl. den kritischen Apparat und Diels, Zur Textgeschichte der arist. Physik Ber. d. Berl. Ak. 1882.

bewegt sowohl an sich als auch im akzidentiellen Sinne ist nur der höchste transzendente Beweger, nicht die Sphärenseelen, wie Aristoteles selbst in dem Zusatz 259 b28—31 sagt. Also war nur von ihm die Rede, wie sollten die Interpreten mithin hier die Lehre von den Sphärenbewegern finden? Aber so weit waren sie von dem Gedanken entfernt, Aristoteles könne jemals anders gedacht haben, daß sie einfach die Stelle korrigierten und durch Einschub der Negation das genaue Gegenteil aus ihr machten. In allen besseren Handschriften ist die gefälschte Lesart *καὶ ⟨μὴ⟩ κατὰ συμβεβηκός* eingedrungen, obwohl man sie nicht einmal sprachlich verstehen kann, und das Echte 258 b15 seine genaue Entsprechung findet[1]).

Glücklicherweise ist uns überliefert, wie sich die älteste Generation der Schüler des Aristoteles zu dem Rätsel verhalten hat, welches das Physikkapitel uns aufgibt. Eudemos hat die Physik in einer großen, wahrscheinlich für die Vorlesung bestimmten Schrift von mehreren Büchern teils wörtlich wiedergegeben teils paraphrasiert. Dabei hat er an zweifelhaften Stellen öfter den Ausdruck genauer gefaßt, mitunter neue Argumente hinzugefügt oder sonst Ergänzungen vorgenommen, die keineswegs als sein Eigentum gelten können. Er hat die Physik dabei vielfach nur dem Stande der Probleme angepaßt, wie er zur Zeit von Aristoteles' Tode gewesen war. Ganz klar ist das in unserem Fall. In der letzten Zeit vor dem Tode des Meisters war die Lehre von dem ersten Beweger zu der Lehre von den Sphärenbewegern erweitert worden. Eudemos vermißte in dem Physikkapitel die bestimmte Erklärung, daß es eine Mehrzahl unbewegter Beweger gibt. Der letzte der Beweise für die Existenz eines unbewegten Bewegers schloß vielmehr, wie wir sahen, den Gedanken an die Möglichkeit einer Vervielfältigung dieses Prinzips

[1]) Vgl. 258 b13 *ὅτι δ' ἀναγκαῖον εἶναί τι τὸ ἀκίνητον μὲν αὐτὸ πάσης ἐκτὸς* (so Simplicius richtig, *τῆς ἐκτὸς* Hss.) *μεταβολῆς καὶ ἁπλῶς καὶ κατὰ συμβεβηκός, κινητικὸν δ' ἑτέρου, δῆλον ὧδε σκοποῦσιν.* Diese Worte entsprechen denen am Schlusse des ganzen Beweises 259 b20—28, beide rahmen die Reihe der Beweise ein und zeigen dadurch, daß es sich in diesem ganzen Kapitel nur um das höchste bewegende Prinzip handelt. — Die falsche Lesart *μὴ κατὰ συμβεβηκός* findet sich 259 b24 in allen Hss. außer in H, doch hat im cod. E (Parisinus) jemand das *μή* ausradiert, sei es weil er den Kommentar des Simplicius eingesehen oder aus eigener Überlegung gefunden hatte, daß die Beweislogik seine Tilgung erfordert.

schlechthin aus. Eudemos schob daher in seiner Paraphrase in die aristotelische Schlußfolgerung: 'wenn also notwendig kontinuierlich Bewegung sein muß, so muß es den unbewegten ersten Beweger geben' die Worte ein 'für eine jede Kreisbewegung' d. h. für jede der Sphären [1]). Er legte also den Worten des Aristoteles die Lehre unter, die dieser zuletzt als die richtige anerkannt hatte. Eudemos hatte ein Recht, sie für die authentische zu halten, und sah in den Worten der Physik eine der fortgeschrittensten Auffassung des Aristoteles nicht mehr entsprechende Formulierung. Er mußte natürlich erkennen, daß die feierlichen Töne von der 'unsterblichen und unermüdlichen Bewegung' an unserer Stelle es im Grunde unmöglich machen, an etwas anderes als an die Bewegung des Himmels und den Bewegergott zu denken: der Aufbau der Beweispyramide des ganzen letzten Buches der Physik gipfelt in dieser Idee. Diese wie viele andere Formulierungen der Physik verraten eben, daß ihre Niederschrift aus einer früheren Periode stammt. Eudemos und seine Mitschüler haben das also noch gewußt, wenn sie ihre authentische Interpretation hinzufügten, aber das Bewußtsein, daß die erhaltenen Papiere des Aristoteles der Niederschlag einer Entwicklung sind, hat sich offenbar bald verloren.

[1]) Simpl. a. O. Bd. II p. 1262, 16 Diels (Eudemos frg. 80. p. 105, 5 Spengel) *δείξας πρῶτον, ὅτι ἔστι κίνησις ἀεί, καὶ οὔτε γέγονέ ποτε κίνησις πρότερον μὴ οὖσα οὔτε φθείρεταί ποτε, ὥστε μὴ εἶναι κίνησιν, εἶτα ἐφεξῆς δείξας, ὅτι τὸ πρώτως κινοῦν 'καθ' ἑκάστην κίνησιν', ὡς ὁ Εὔδημος προστίθησιν, ἀκίνητον εἶναι χρὴ καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός* . . . Diese Inhaltsrekapitulation des 6. Kapitels des VIII. Physikbuches bezieht sich, was den Zusatz des Eudemos betrifft, auf die Textworte 259 b22—24 *ὥστ' εἴπερ ἀνάγκη συνεχῶς εἶναι κίνησιν, εἶναί τι δεῖ τὸ* (!) *πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον ⟨καὶ καθ' αὐτὸ⟩ καὶ κατὰ συμβεβηκός.* Wie Eudemos sich damit abfand, daß sich seine Ergänzung mit Aristoteles' eigner Erklärung in offenen Widerspruch setzt, wonach das *ἀκίνητον καὶ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός* einzig dem obersten Beweger zukommt, den Sphären aber nicht, bleibt unklar.

Die geschichtliche Stellung des Aristoteles.

An dem Namen des Aristoteles haftet etwas von Unpersönlichkeit und Zeitlosigkeit, von geistiger Weltherrschaft des abstrakten Gedankens über weite geschichtliche Zeiträume und von scholastischem Götzentum. Um ihn ganz in die eigene Welt hineinzuziehen, hat das Mittelalter die individuellen Züge des Denkers ausgelöscht und ihn zum Repräsentanten der Philosophie schlechthin gemacht. Man kann die Größe einer solchen Stellung zu der Sache, die er vertritt, nicht leugnen; auch er selbst wollte ja nur die Sache und nicht die Person, ewige Wahrheit und nicht geschichtliche Gelehrsamkeit. Aber jene Zeiten, wo er mit der Wahrheit selbst identisch war, sind vergangen. Die geschichtliche Bedeutung des Aristoteles als geistiger Führer des Abendlandes ist gewiß nicht verringert dadurch, daß sich die Entwicklung zu eigener philosophischer Erkenntnisleistung in der europäischen Kulturwelt in der Form eines fünfhundertjährigen Kampfes gegen ihn vollzogen hat. Aber vom modernen Standpunkte aus gesehen, ist er nur noch der Vertreter der Tradition, nicht ein Symbol unserer eigenen Problematik und des schöpferischen freien Fortschritts der Erkenntnis. Wir gelangen zu einem produktiven Verhältnis zu ihm erst auf dem Umweg über die geschichtliche Erkenntnis dessen, was er innerhalb der griechischen Kultur und Philosophie bedeutet hat, und der besonderen Aufgabe, die er in seinem Jahrhundert erfüllte. Jede geistige Größe, die zu geschichtlichem Nachleben kommt, erleidet dieses Schicksal. Sie muß sich erst von ihren geschichtlichen Wurzeln lösen und neutralisieren lassen, ehe sie gangbares Gut für die Nachwelt werden kann. Nur die Geschichte kann dann die weitere Frage beantworten, wann der Punkt erreicht ist, wo diese 'lebendige' Nachwirkung in ihr Gegenteil umschlägt, und wo nur der Rückgang von der Tradition auf die Quellen und auf den echten geschichtlichen Sinn der Erscheinung sie vor dem geistigen Tode bewahren kann. Noch heute freilich wird man sich nicht leicht darüber einigen, ob dieser Punkt für Aristoteles erreicht ist, da

die Philosophie der Scholastik als eine in sich abgeschlossene Welt unter uns fortlebt. Das vorliegende Buch ist jedenfalls aus einer geschichtlichen Stellungnahme zu Aristoteles erwachsen, was es jedoch nicht notwendig für die, die prinzipiell anders denken, unbrauchbar macht. Wird doch durch das vertiefte Verstehen der geschichtlichen Erscheinung des Aristoteles auch die besondere Art und die Tiefe seiner späteren Nachwirkung erst voll begreiflich.

Die entwicklungsgeschichtlichen Ergebnisse dieses Buches sollen denn in einer abschließenden Betrachtung der Stellung des Aristoteles innerhalb der geistigen Bewegung seines Jahrhunderts ihre Anwendung finden. Der innere Zusammenhang seiner philosophischen Form mit dem großen Problem, das Platon dem wissenschaftlichen Bewußtsein des Griechentums aufgegeben hatte, ist bisher hauptsächlich an der aristotelischen Kritik der Ideenlehre und an der Entwicklung der einzelnen Begriffe anschaulich gemacht worden. Diese einzelbegriffliche Betrachtung ist die besondere Aufgabe, die der philosophischen Interpretation des Platon und Aristoteles gestellt ist. Die philologische Entwicklungsgeschichte bedarf zwar auch der philosophischen Interpretation und fördert sie, aber sie findet nicht ihr letztes Ziel in der Problemgeschichte als solcher, sondern sieht in ihr nur die besondere Form, in der sich die geistige Gesamtbewegung der Nation auf philosophischem Gebiete darstellt. Es ist eine müßige Frage, wie weit die Philosophie dabei führend oder geführt war. Sie ist schwerlich zu entscheiden, selbst wenn man die gesamte Kultur einer Zeit zu ihrer Beantwortung herbeizöge, weil man dabei den bloßen Inhalt des Bewußtseins irrtümlich als das Wesentliche ansieht und die Bedeutung der philosophischen Formulierung verkennt. Wir versuchen im folgenden die organische Bedeutung der aristotelischen Philosophie innerhalb der griechischen Kultur rein aus ihr selbst und ihrer geschichtlichen Umwelt zu verstehen, wobei wir von dem stofflichen Inhalt ihrer einzelnen Disziplinen absehen und nur das geistesgeschichtliche Wesen der aristotelischen Problematik und ihrer Denkformen ins Auge fassen.

a) Das analytische Denken.

Die gewaltige Leistung der logischen Forschung des Aristoteles soll hier nur insoweit berührt werden, als sie für den ge-

samten Geist seiner Philosophie kennzeichnend ist. Die analytische Grundkraft seines Denkens hat sich in ihr den klassischen Ausdruck geschaffen. Sie war vorbereitet durch die in der Ideenlehre enthaltenen Entdeckungen in der elementaren Logik und durch den erkenntnistheoretischen und methodischen Zug Platons. Allein die Analytik und Kategorienlehre des Aristoteles ist doch aus einer anderen Wurzel entsprungen als aus dem stets anschaulich-gegenständlichen Denken Platons. Die moderne Forschung hat zwar mit Erfolg nachzuweisen versucht, daß eine große Zahl logischer Sätze, die in unzweifelhaft frühen Arbeiten, z. B. in der Topik und Kategorienlehre (S. 45) sich finden, schon auf dem Boden der Akademie gewachsen und von Aristoteles einfach übernommen worden sind. Eine vergleichende elementarlogische Analyse der platonischen Gespräche würde, bis ins kleinste durchgeführt, dieses Ergebnis noch befestigen und erweitern, wie die Untersuchung des 'Eudemos' gezeigt hat. Aber erst bei Aristoteles treffen wir die eigentliche Abstraktion. Sie hat von seinem ganzen Denken Besitz ergriffen. Es ist hier nicht der Ort, die Entstehung des Abstrakten und sein allmähliches Freiwerden im griechischen Denken zu verfolgen und zu zeigen, wie es sich aus der Idee des Platon immer deutlicher herausschält. Es rein für sich in seiner besondern Gesetzlichkeit zu erfassen, war dem Beobachterblick des Aristoteles vorbehalten. Man kann in seiner unermüdlichen Untersuchung der logischen Eigenschaften und Verhältnisse der Begriffe aller Kategorien und der Formen und Voraussetzungen des wissenschaftlichen Schließens den Forscher der späteren Jahre bereits erkennen, der den Umkreis der logischen Tatsachen vollständig zu umfassen strebt. Er baut die neue Disziplin als eine rein formale Kunstlehre auf und spricht selbst aus, daß die Logik wie die Rhetorik ihm keine Lehre von Gegenständen und daher keine Wissenschaft (*φιλοσοφία*), sondern ein Können (*δύναμις*) und eine Technik ist. Er hält aus ihr die Frage nach der Entstehung des Begriffs und des Denkens in der Seele und damit die Psychologie fern und faßt das Logische nur als Werkzeug des Erkennens, verknüpft aber eben deshalb die Lehre vom Syllogismus mit seiner Gegenstandstheorie zu einer selbständigen Wissenschaftslehre, deren Unterbau die Untersuchung der sog. Axiome bildet. Es ist unberechtigt, deshalb von einer metaphysischen Logik zu sprechen. Das Band zwischen den Elementen

λόγος und ὄν, in die er die alte Ontologik — die einzige Form der Logik in der voraristotelischen Philosophie — endgültig aufgelöst hatte, mußte irgendwie neugeknüpft werden, und das geschah durch den Begriff der Formursache, die zugleich Begriff und Sache, Erkenntnis- und Realgrund war. Dies ist durch den Realismus des Aristoteles geschichtlich bedingt und mag als Lösung nicht befriedigen, es ist aber von der Projektion des logischen Begriffs, Urteils und Schlusses ins Seiende, wie sie Hegel lehrt, weit entfernt.

Es ist notwendig, sich den ungeheuren Einfluß der analytischen Denkweise auf die geistige Form der aristotelischen Philosophie klar zu machen, denn sie bestimmt jeden Schritt, den er tut. Alles ist in seinen Schriften vollkommenste, durchgefeilte logische Kunst, nicht rohes Draufgehen im Stil moderner Denker oder Gelehrter, die Beobachten und Schließen häufig vermischen und sehr arm an bewußten Nuancen der logischen Präzision sind. Weil wir für diese Kunst kein Organ und keine Zeit mehr haben und der feineren Kultur des Denkens im Sinne antiker Dialektik mehr oder minder bar sind, lassen die neueren Erklärer auch in ihren Kommentaren von ihr nicht allzuviel erkennen. Wir könnten in dieser Beziehung von den antiken Auslegern manches lernen, die — wenigstens soweit sie nicht dem Verfall angehören — jeden methodischen Schritt mit dem bewußten Interesse des Denkkünstlers verfolgen. Es steht eben nicht anders mit dem Denken als mit dem Sprechen des 4. Jahrh., das dem natürlichen Menschen unserer Zeit ebenfalls eine verschlossene Welt bleibt, aus der höchstens einmal der blasse Schimmer einer Ahnung in sein Bewußtsein fällt. Man mag sich zu dieser bewußten technischen Kultur stellen wie man will, in ihr fassen wir ein Stück vom Wesen des 4. Jahrh., dem wir uns ja immer geistig am nächsten fühlen, weil die Namen Platon und Aristoteles uns unmittelbar etwas sagen. Aber von da bis zum wirklichen Verstehen ist noch ein weiter Weg.

Was die analytische Haltung des Denkens für die Behandlung der Probleme selbst bedeutet, kann man auf Schritt und Tritt beobachten, etwa in der Ethik, wo es nach den ebenso fruchtbaren wie problematischen Gleichsetzungen und Begriffsvergewaltigungen der älteren Spekulation (etwa ἀρετή = ἐπιστήμη) jetzt zum ersten Male zu einer wirklichen Zergliederung der sittlichen Motivbildung

und der Formen des sittlichen Tuns und Wollens kommt. Das ist keineswegs einfach 'Psychologisierung' der Ethik, sondern den Ausgangspunkt bildet jedesmal eine genaue logische Untersuchung über die Bedeutung der einzelnen Wörter und Begriffe und eine scharfe Abgrenzung ihres Anwendungsbereichs. Ein Beispiel geben etwa die Untersuchungen des VI. Buches der Nikomachischen Ethik über *σοφία*, *φρόνησις*, *νοῦς*, *ἐπιστήμη*, *τέχνη*, *σύνεσις*, *εὐ βουλία*, *δεινότης*. Die psychologische Feinheit, womit hier das platonische Begriffsknäuel *φρόνησις* aufgelöst wird, bezeichnet einen der größten Fortschritte auf dem Wege von der bloßen Idee des Guten zu einer Willens- und Gesinnungsethik. Sie ist aber erst wachgerufen durch die begriffliche Analytik, die sich zunächst eine von der Sprache ausgehende Bedeutungslehre schafft, an der dann nachfühlendes psychologisches Verstehen sich emporrankt.

Das Beispiel zeigt zugleich klar, wie bei solcher Betrachtungsweise die platonischen 'Begriffe' sich alsbald in ihre analytischen Bestandteile auflösen und dann unwiederbringlich dahin sind. Was umfaßte die *φρόνησις* bei Platon alles, die Idee als Gegenstand und das Schauen der Idee als Erkenntnisvorgang, die theoretische Wendung zur Erkenntnis des Guten und die praktische Erfüllung der Gesinnung und des Tuns mit diesem Schaunis, kurz den ganzen *φιλόσοφος βίος*. Bei Aristoteles wird sie auf die dem Sprachgebrauch entsprechende Bedeutung zurückgeführt, sie wird zur 'sittlichen Einsicht' und bildet nun nur noch ein Element neben vielen anderen in der Analyse des sittlichen *ἦθος*. Das Denken des Aristoteles differenziert in gleicher Weise auch die platonische Seins- und Erkenntnislehre. Die Idee, die anschauliche intelligible Einheit des Mannigfaltigen, die gleichzeitig sittliches Ideal, ästhetische Form, logischer Begriff und wesenhaftes Sein in noch ungeschiedener Einheit war, zersetzt sich in *καθόλου*, *οὐσία*, *μορφή*, *τί ἦν εἶναι*, *ὅρος* und *τέλος*, ohne daß einer dieser Begriffe ihr entfernt an Kapazität gleichkommt. Das aristotelische *εἶδος* ist die intellektualisierte *ἰδέα* und verhält sich zu ihr ebenso wie die aristotelische *φρόνησις* zur platonischen. Alle Dinge, die Platons Geist berührt hat, haben etwas von plastischer Rundung, nichts aber widerstrebt so sehr wie sie dem analytischen Trieb des aristotelischen Denkens, welches sich zum platonischen verhält wie der anatomische Atlas zur plastischen Menschengestalt. Für den ästhetischen und religiösen Menschen

mag das erschreckend sein. Jedenfalls ist es für Aristoteles charakteristisch.

Die Durchführung dieses Prinzips wurde die Geburtsstunde der Wissenschaft im modernen Sinne. Man soll sich freilich bewußt sein, daß die Erscheinung nicht nur diese esoterische Bedeutung hat, sondern ein Symptom der gesamten geistigen Entwicklung ist. Innerhalb der Geschichte des griechischen Denkens steht Aristoteles an einem entscheidenden Wendepunkt. Die weltanschauliche Schöpferkraft der älteren Zeit beginnt nach der ungeheuren Leistung der platonischen Philosophie, in der mythenbildende Urkraft mit der Genialität des logischen Verstandes sich in einem noch nicht dagewesenen Maße durchdringt, scheinbar zu erlahmen und dem Übergewicht der wissenschaftlich-begrifflichen Betrachtungsweise zu unterliegen. Der Vollstrecker dieser geschichtlichen Entwicklungsnotwendigkeit ist Aristoteles, der Begründer der wissenschaftlichen Philosophie. Es ist für die Philosophie oder jedenfalls für die griechische Philosophie charakteristisch, daß diese Tat nicht der Ausgangspunkt einer neuen fruchtbaren philosophischen Entwicklung geworden ist, sondern nur ein Höhe- und Durchgangspunkt war, der an den Namen des Aristoteles gebunden blieb. Die verstandesmäßige Kunstform seiner Analytik wurde von der hellenistischen Philosophie zwar übernommen, ja bis zur Scholastik weitergetrieben, aber der analytische Geist des Aristoteles ging nicht auf sie über, sondern suchte seinen Nährboden in der positiven Wissenschaft. Die Begründung der wissenschaftlichen Philosophie wurde der unmittelbare Anstoß zur endgültigen Trennung der Wissenschaft von der Philosophie, weil der Weltanschauungstrieb des Griechen die Nähe des wissenschaftlichen Geistes auf die Dauer nicht ertrug.

Die eigentümliche Form, in der das analytische Denken der wissenschaftlichen Philosophie sich der Wirklichkeit wie der geistigen Überlieferung bemächtigte, war die Methode der Einteilung, des Schließens und der Dialektik. Die Hypothese spielte daneben eine untergeordnete Rolle und wurde durchgängig nur in Verbindung mit der Einteilung angewandt. Zu einer fruchtbaren Verwendung dieses Denkmittels fehlten der hellenischen Wissenschaft noch die praktischen Voraussetzungen, vor allem das Experiment. Alles Einteilen hat neben dem unterscheidenden einen ordnenden Sinn, es grenzt die Umfänge und Inhalte der

Begriffe und die Anwendungsbereiche der Methoden ab und führt dadurch mittelbar zu einer begrifflichen Gesamtordnung der Dinge, die wir System nennen. Aristoteles gilt von jeher als der Systematiker *κατ' ἐξοχήν*, weil die Philosophie unter dem Einfluß seines Denkens sich in eine Reihe selbständiger Disziplinen geteilt hat, die durch gemeinsame Denkmotive zu einer Einheit zusammengehalten werden. Die ersten Ansätze zur Systematisierung der Philosophie in diesem Sinne liegen allerdings in der Akademie und in der Anschauung des späteren Platon, der im Philebos die Physik bereits als *δευτέρα φιλοσοφία* von der Ideenwissenschaft, der von Aristoteles später sog. *πρώτη φιλοσοφία*, unterscheidet. Daß auch die Ethik sich in der Akademie schon verselbständigte, beweist die bekannte Dreiteilung des Xenokrates: Logik, Physik, Ethik, die in der Philosophie des Hellenismus Epoche gemacht hat.

Aber eben die Systeme der Stoiker und Epikureer zeigen deutlich, daß dem Aristoteles und Platon zum systematischen Typus die Hauptsache, nämlich die Geschlossenheit fehlt, und es ist kein Zufall, wenn ihnen auch der Kunstausdruck *σύστημα* noch fremd ist, der den konstruktiven, auf Totalität angelegten Charakter und die der lebendigen Forschung fernstehende Selbstgenügsamkeit jener hellenistischen Weltbilder treffend bezeichnet. Die Seele des aristotelischen Denkens ist nicht das *συνιστάναι*, sondern das *διαιρεῖν*, und zwar als Werkzeug lebendiger Forschung, nicht als Konstruktionsprinzip. Deshalb bleibt sein 'System' nach jeder Richtung provisorisch und offen. Es ist keine Stelle aus Aristoteles beizubringen, die die Grenzen auch nur der Hauptdisziplinen eindeutig und abschließend festlegt, ja nicht einmal das wissen die Bewunderer der systematischen Gliederung der aristotelischen Philosophie zu sagen, in welche Teile sie zerfällt. Die berühmte Gliederung in theoretische, praktische und poietische Philosophie und die der theoretischen in Theologie, Mathematik und Physik wird von Aristoteles nirgendwo verwirklicht und enthält nicht sein wirkliches System, sondern ist nur eine begriffliche Einteilung. Sie bedeutet auf der Stufe seiner Entwicklung, wo er diese Worte schrieb, nur einen geometrischen Ort für die führende Stellung der Metaphysik innerhalb der Philosophie. Die größten Schwierigkeiten setzten auch die einzelnen Disziplinen als solche dem Versuch einer durchgeführten Systematisierung von jeher entgegen, was aus der Ent-

stehungsgeschichte der Schriften des Aristoteles heute nur zu verständlich ist. Zusammengewachsen aus der unermüdlichen Arbeit an einzelnen Teilproblem-Kreisen, bieten sie immer ein disparates Bild, wenn man sie als systematischen Aufbau bis ins Einzelne prüft. Das ist in der Tiergeschichte nicht anders als in der Metaphysik oder Politik. Entwürfe einer systematischen Ordnung, oft erst während der Arbeit des nachträglichen Zusammenschweißens eingefügt, bleiben durchweg unausgeführt oder werden nur halb befolgt. Ein äußerer Systembau ist nicht der Urgedanke dieses Baumeisters gewesen und daher auch nicht zu 'rekonstruieren', so wenig wie sich die Lehrschriften aus ihren übereinander lagernden Schichten zu einem literarisch glatten Ganzen umbauen lassen.

Sehen wir von diesem Sinne des Systems als dogmatisches Gehäuse ab, so bleibt nur jene ordnende und scheidende Kraft des Analytischen, die in einem freilich sehr verschiedenen Sinne systematisch wirkt. System bedeutet dann nicht die fassadenhafte, nach außen sichtbare, dogmatisch starre Konstruktion einer Totalität des Wissens aus der Vielheit der Einzelerkenntnisse und Einzeldisziplinen [1]), sondern die innere Tiefenschichtung der grundlegenden Begriffe, die durch Aristoteles überhaupt zum ersten Male ans Licht gebracht worden ist. Wie er erst das Netz der Kategorien über die Wirklichkeit wirft, dann aus der Zahl der Aussagemöglichkeiten das selbständige *τόδε τι* herausgreift, es als die *οὐσία* des philosophischen Denkens deutet und nun in den Schacht dieses Begriffs hinabsteigt, um nacheinander die Schichten Materie, Form, Wesensbegriff, Allgemeines, Potenz und Akt in ihm bloßzulegen, das ist allerdings ein systembildendes Denken. Das bloße *τόδε τι* differenziert sich durch diese Analyse zu der die Materie bestimmenden Form, in der das begrifflich-allgemeine Denken das Wesen des Wirklichen erfaßt, das sich zu der Materie wie der Akt zur Potenz verhält. Dieselben Grundbegriffe ziehen sich wie unterirdische Formationsschichten durch mehrere Disziplinen, der Begriff der Form z. B. ragt ebenso in die Psycho-

[1]) Diesen hellenistischen Begriff des *συστηματικόν* entwickelt Sext. Emp. adv. log. I p. 198, 3ff. auf Grund seiner — hauptsächlich stoischen — Vorlagen in schlagender Weise. Die Wahrheit wird hier als ein 'festes' wissenschaftliches System (*ὡς ἂν ἐπιστήμη καθεστηκυῖα συστηματική*) vorgestellt und letzteres als ein *ἄθροισμα ἐκ πλειόνων* charakterisiert.

logie und Logik und in alle Einzelwissenschaften hinein, wie er der Physik und Metaphysik d. h. der theoretischen Philosophie angehört. Die Lehre vom *νοῦς* zieht sich durch Metaphysik, Ethik, Psychologie und Analytik. Durch diese gemeinsamen Denkmotive werden die Disziplinen innerlich zusammengehalten. Aber die Einheit entsteht nicht durch gleichmacherische Behandlung der Einzelfächer, sondern sie ist das Ursprüngliche, aus dem die Mannigfaltigkeit erst hervorgegangen ist. Die platonische Idee war noch Ethik, Ontologie, Erkenntnislehre in einem. Sie löst sich durch die *διαίρεσις* in mehrere Disziplinen auf, aber Aristoteles unterbaut diese wieder in platonischem Einheitsstreben mit einem der Idee entsprechenden gemeinsamen Wirklichkeits- und Erkenntnisbegriff, in dem die Vielheit wurzelhaft zusammenhängt.

Trotzdem behält jedes Teilgebiet den Charakter der Problemforschung, die niemals in der äußeren Form der Abgeschlossenheit und konstruktiven Sauberkeit ihre Befriedigung findet, sondern sich beständig verbessert, umwirft, was sie zuvor aufgerichtet hat, und neue Wege sucht. Wenn es eine Totalität gibt, nach der Aristoteles strebt, so ist es nicht die der fertigen Erkenntnis, sondern die Totalität der Probleme. Dies möge an unseren Ergebnissen über die Ethik anschaulich gemacht werden. Die Eudämonie bestand nach platonischer Problemstellung entweder in der *ἀρετή* oder in der *ἡδονή* oder in der *φρόνησις*. Der Philebos zeigt, wie in der philosophischen Untersuchung bei Platon etwa das Problem der *ἡδονή* sich verselbständigte und einen eigenen Kreis bildete, den die Frage der *φρόνησις*, der *ἀρετή* und *εὐδαιμονία* nur tangential berührte. Ebenso stand es mit dem Problemkreis der *φρόνησις*, der *ἀρετή*, der *φιλία*, der *εὐδαιμονία*. Sie alle traten häufig und zwar stets als relativ selbständige Einzeluntersuchungen in der Akademie auf, wie die Titel der Schriften ihrer Mitglieder beweisen. Die Dialoge Platons geben ein getreues Bild dieser verselbständigten Problemkreise. Aristoteles faßt alle zur Ethik gehörenden Problemkreise (*τὰ ἠθικά*) zur Einheit zusammen und kommt, ohne die Bewegungsfreiheit innerhalb der einzelnen Kreise einzuschränken, allmählich zu ihrer strafferen methodischen Einspannung in den Rahmen dieser ursprünglich nur lockeren Einheit. Die Vereinheitlichung ist aber nie so weit gediehen, daß etwa die Stellung des Problemkreises *Περὶ φιλίας*

in Buch VIII und IX der Nikomachischen Ethik sich 'systematisch' rechtfertigen ließe oder die doppelte Behandlung des Problems *Περὶ ἡδονῆς* in Buch VII und X anders als durch redaktionelle Gründe zu erklären wäre. Wo wir, wie in der Metaphysik und Physik, etwas tiefer in die Entstehung der Schriften hineinleuchten können, sehen wir ein gegen Ende des Prozesses zunehmendes Bestreben zu solchem zusammenfassenden Aufbau, der freilich nie fertig wird. Die Entwicklungsgeschichte legt erst deutlich die Wurzeln und den Sinn dessen bloß, was wir bei Aristoteles das 'System' nennen dürfen. Die hellenistischen Systeme knüpfen an den späten Aristoteles an, gehen aber dabei von dem äußeren Eindruck aus und machen zum Primären, was bei Aristoteles das Sekundäre war. Sie konstruieren dogmatisch aus 'gültigen Sätzen' ein festes Weltbild, und suchen in diesem sicheren Gehäuse Schutz vor den Stürmen des Lebens.

b) Weltanschauung und Wissenschaft.

In der Metaphysik laufen alle Fäden der Philosophie des Aristoteles zusammen, wie sie umgekehrt in alle anderen Disziplinen übergreift. Sie ist der Ausdruck seiner letzten philosophischen Absichten und jede Beschäftigung mit einzelnen Teilen seiner Lehre, die nicht von diesem Zentralorgan ihren Ausgang nimmt, muß an der Hauptsache vorbeigehen. Es ist nicht leicht, zu einem richtigen Urteil über Wesen und Leistung der Metaphysik zu kommen, schon weil das Vorurteil des Namens hindernd im Wege steht. Die Periode der dogmatischen Nachwirkung der aristotelischen Philosophie hat mit der Zersetzung der Metaphysik als Wissenschaft geendet und damit die Schöpfung des Aristoteles zerstört. Man sieht ihn seither unwillkürlich als das Haupt des Dogmatismus und als den besiegten Antipoden Kants an und glaubt ihm zu dienen, wenn man die nichtmetaphysischen Teile seiner Philosophie bevorzugt und ihn in einem mehr positivistischen Lichte erscheinen läßt. Und doch ist Aristoteles auch in den Zeiten des überwiegenden Forschertums niemals Positivist gewesen. Die lebendige Bedeutung der Metaphysik kann nicht von dem Kritizismus der Neuzeit aus gewürdigt werden, sondern nur im Problemzusammenhang ihrer eigenen Zeit. Es wird sich dabei zeigen, daß sie in Wirklichkeit vielmehr in kritischer Absicht begründet worden ist. Aristoteles' Ziel war die Katharsis

des philosophischen Bewußtseins von seinen mythischen und metaphorischen Bestandteilen und die Herausarbeitung der streng wissenschaftlichen Grundlagen seiner in ihren Hauptzügen von Platon überkommenen Weltanschauung. Es war mit anderen Worten ein methodisches Interesse, das zu dieser folgenreichen Neubildung geführt hat.

Die Metaphysik geht hervor aus der inneren Spannung zwischen intellektuellem Gewissen und religiösem Weltanschauungstrieb, die das Neue und Problematische in der philosophischen Persönlichkeit des Aristoteles ausmacht. In den älteren Weltsystemen der griechischen Physiker durchdringt das Mythische und Rationale sich noch in ungeschiedener Einheit. Es ist historisch betrachtet ein Mißbrauch, der durch seine Gangbarkeit nichts an Berechtigung gewinnt, diese Philosophien als metaphysische Systeme zu bezeichnen, weil sie in unserem Sinne metaphysische Bestandteile enthalten. In diesem Sinne wäre natürlich auch die Physik des Aristoteles metaphysisch zu nennen, obgleich gerade an ihrem Beispiel der geschichtliche Unsinn der anachronistischen Bezeichnung klar zu Tage tritt. Sie hätte bei den Vorsokratikern nur dann einen Sinn, wenn damit ausgedrückt werden sollte, daß die Begründung der Metaphysik als selbständiger Wissenschaft bei Aristoteles den Zweck gehabt habe, diese dogmatischen und mythischen Bestandteile in dem Weltbilde seiner Vorgänger geradezu bewußt zum Mittelpunkt des philosophischen Denkens zu machen, nachdem sie bisher nur unbewußt sich eingemischt hatten. In etwas berechtigterem Sinne gebrauchen wir den Ausdruck von Platons Ideenwelt. Er bezeichnet dann den Eintritt des Unsichtbaren und Intelligibeln in den Kreis des philosophischen Bewußtseins, insbesondere die gegenständliche Seite der Ideen als einer durch die Erfahrung nicht erfaßbaren, höheren Art des Seins. Damit verknüpft sich in der späteren Phase der Entwicklung Platons das religiöse Problem der teleologischen Theologie, das der Ausgangspunkt der aristotelischen Metaphysik geworden ist. Aber auch diese Verwendung des modernen Begriffssinnes ist streng genommen ungeschichtlich — obwohl sie sich unwillkürlich immer wieder einstellt — und hindert das richtige Verständnis der eigentlichen Leistung des Aristoteles. Erst bei ihm entsteht die Metaphysik aus dem Widerstreit der religiösen und weltanschaulichen Über-

zeugungen, die er Platon verdankt, und des wissenschaftlichen analytischen Denkens. Dieser innere Zwiespalt ist Platon noch fremd. Er entspringt aus dem Zusammenbruch der wissenschaftlichen Form, in der Platon die neue Realität des Übersinnlichen begründet hatte und in der sich einen Augenblick lang überschwenglichstes Erlebnis des Unerfahrbaren mit exakter Wissenschaft restlos zu decken schien. Aus der Auflösung dieser mythisch-logischen Anschauungseinheit trug Aristoteles gleichsam als *depositum fidei* die unerschütterliche Zuversicht heim, daß in dem platonischen Glauben seiner Jugend der tiefste Kern doch wahr sein müsse. Die Metaphysik ist der grandiose Versuch, dieses die Grenzen menschlicher Erfahrung übersteigende Etwas für den kritischen Verstand zugänglich zu machen. Durch diese bisher verkannte, tiefe Problemgemeinschaft mit den Glaubensphilosophen des christlichen, jüdischen und islamischen Mittelalters, nicht durch bloßen Überlieferungszufall ist Aristoteles der geistige Führer der nachaugustinischen Jahrhunderte geworden, deren Innenwelt durch die Spannung von Glauben und Wissen weit über die Grenzen der hellenischen Seele hinaus geweitet war. Die Geschichte seiner Entwicklung zeigt, daß auch hinter seiner Metaphysik bereits das *credo ut intelligam* steht.

Die entwicklungsgeschichtliche Untersuchung läßt aber auch den methodischen Gedanken klarer erkennen, auf dem die neue Philosophie beruhte. Die herrschende Ansicht war bisher, das Wort Metaphysik verdanke nur der zufälligen Anordnung der Schriften des Aristoteles in einer Gesamtausgabe der hellenistischen Zeit — man dachte vor allem an Andronikos — seinen Ursprung. Der Ausdruck sei aber auch der Sache nach unaristotelisch. In Wahrheit gibt das wohl von einem vor Andronikos lebenden Peripatetiker gebildete Wort das Grundmotiv der 'ersten Philosophie' im ursprünglichen Sinne vollkommen treffend wieder. Während Platons Blick von Anbeginn an auf die höchste Spitze der Ideenwelt gerichtet ist und alle Gewißheit für ihn unmittelbar in der Erkenntnis des Unsichtbaren, Intelligibeln wurzelt, baut sich die aristotelische Metaphysik auf der Grundlage der Physik auf, schlägt also die umgekehrte Richtung ein. Die oberste Monade, für Platon die exakteste Norm und der denkgewisseste Gegenstand des Geistes, wird für Aristoteles das letzte und schwierigste der Probleme. Die Bezeichnung, die sich bei ihm

am häufigsten für die neue Disziplin findet, heißt — was man meist übersieht — die 'gesuchte Wissenschaft'. Sie geht, im Gegensatz zu allen übrigen Wissenschaften, nicht von einem gegebenen Gegenstande aus, sondern hebt mit der Frage nach der Existenz ihres Gegenstandes an. Sie hat also erst ihre Möglichkeit als Wissenschaft zu erweisen und erschöpft sich eigentlich ganz in dieser 'einleitenden' Frage.

Es steht für Aristoteles von vornherein fest, daß die gesuchte Wissenschaft nur möglich ist, wenn es entweder die Ideen oder ein ihnen entsprechendes 'abgetrenntes' intelligibles Sein gibt. Er bleibt also trotz seiner kritischen Wendung wie Platon an die Vorstellung gebunden, daß jedes wirkliche Wissen einen außerhalb des Bewußtseins liegenden Gegenstand (*ἔξω ὂν καὶ χωριστόν*) voraussetze, den es irgendwie berührt, abbildet oder in sich spiegelt. Dieser Realismus ist, wie gesagt, nichts spezifisch Aristotelisches, sondern allgemein griechisch. Über die unklare Vorstellung des Verhältnisses von Erkenntnis und Gegenstand, die sich in jenen bildlichen Ausdrücken kundgibt, ist das Denken des Altertums nicht hinausgelangt. Innerhalb der damit gegebenen geschichtlichen Schranken bezeichnet die Metaphysik des Aristoteles eine Problemlage gegenüber der platonischen Ontologik, die ziemlich genau derjenigen Kants gegenüber dem dogmatischen Rationalismus des 18. Jahrh. entspricht. Die Frage: ist die gesuchte Wissenschaft möglich? hat bei ihm den gegenständlichen Sinn: gibt es das angeblich übersinnliche Sein? bei Kant dagegen hat sie den methodischen Sinn: gibt es die synthetischen Urteile *a priori*? ohne die man die herkömmliche Metaphysik nicht denken konnte. Daß der antike Kritizismus — *sit venia verbo* — das realistische, der moderne das idealistische Vorzeichen hat, darf nicht hindern, die innere Ähnlichkeit der geschichtlichen Situation zu erkennen. Beide Denker bedeuten für die Entwicklung hier wie dort einen äußersten Punkt, haben also keine Nachfolge gefunden, es sei denn nach langer Verkennung eine im Formalismus endigende Wiederbelebung. Die wirkliche lebendige Entwicklung setzt sich teils in sensualistischer, teils in rationalistischer oder mystischer Einseitigkeit über die wissenschaftliche Schärfe und Feinheit, die die Probleme hier wie dort gewonnen haben, hinweg, indem sie Aristoteles bezw. Kant in metaphysischer Hinsicht überfliegt oder hinter sie zurückgeht. Aristoteles ist daher der

einzige griechische Denker, mit dem Kant auf gleichem Fuße diskutieren und den er zu überwinden streben konnte. Im übrigen baut sich die Kantische Stellung ausschließlich auf dem Boden der transzendentalen Kritik des erkennenden Bewußtseins auf, der kritische Realismus des Aristoteles dagegen auf der Grundlage seines physikalischen Systems und einer von den Gegenständen der Erfahrung ausgehenden kritischen Analysis des Seinsbegriffes.

Auf der Physik baut sich die Metaphysik zunächst auf, insofern sie nach der Absicht des Aristoteles nichts anderes ist als der denknotwendige Abschluß des auf der Erfahrung beruhenden Systems der bewegten Natur. Die Physik hat vor allem die Bewegung zu erklären. Es ist ein Haupteinwand des Aristoteles gegen die Ideenlehre, daß sie die Bewegung nicht erkläre. Es schwebt ihm dabei ein bestimmter Typus der Naturwissenschaft als klassisches Muster vor, die von Eudoxos begründete Art der Hypothesenbildung, die einen verwickelten Tatsachenkomplex durch Zurückführung auf einfachste Prinzipien — in diesem Falle auf die mathematische Konstruktion des gesamten Planetenumlaufs in einfachen Kreisen — erklärte. *σῴζειν τὰ φαινόμενα* ist das methodische Ideal der Metaphysik. Sie soll aus den Tatsachen selbst und ihrem inneren Gesetz die letzten Gründe der Erfahrungswelt erschließen. Zu diesem Zweck muß sie die Grenzen der unmittelbaren Erfahrung allerdings an einem Punkte überschreiten, aber sie darf nicht mehr wollen als die in den richtig interpretierten Tatsachen selbst liegenden Voraussetzungen ans Licht stellen. Die Zurückführung der animalischen Bewegung auf die ewige kosmische und der kosmischen auf die des äußersten Umkreises war durch die eudoxische Naturwissenschaft für Aristoteles eine allem Zweifel entrückte Tatsache. Sie stellte einen bisher auf diesem Gebiet niemals erreichten Grad mathematisch exakten Erfahrungswissens dar. Nach den Voraussetzungen der aristotelischen Physik konnte dieses Bewegungssystem nur in einer letzten Ursache seinen Schlußstein finden. Der Schluß auf die Existenz des ersten Bewegers war also durch die Natur selbst vorgezeichnet.

Noch tiefer verankert Aristoteles diese Erkenntnis in der Physik durch seine Analyse des Begriffs der *οὐσία*. Von hier empfängt der Gedanke einer höchsten Ursache aller Bewegung

die bestimmtere Fassung als die abschließende höchste Form im Reiche der natürlichen Formen. Den Ausgangspunkt der aristotelischen Seinslehre bildet die sinnliche Erscheinungswelt, das Einzelding des naiv realistischen Bewußtseins. Gab es einen Weg zur Erkenntnis dieses individuellen Seins? Die ältere Physik hatte in Wahrheit ein solches Mittel nicht besessen. Ihre Element- und Bewegungslehre wußte zwar viel von den Bestandteilen 'aller Dinge' und von den in ihrem Inneren wirksamen Kräften, aber diese waren durch bloße Spekulation erschlossen. Die praktisch-technische Zerlegung des Einzeldings in seine stofflichen Elemente im Sinne der modernen Naturwissenschaft war für Demokrits hochentwickelte Atomspekulation nicht minder unvollziehbar als für die älteren und noch primitiveren Physiker. Platons Philosophie umfaßte zuletzt auf der Höhe ihrer Entwicklung als Gegenstand des wissenschaftlichen Wissens (ἐπιστήμη) das ganze durch die dialektische Einteilungskunst entwickelte Stufenreich der εἴδη von der allgemeinsten Gattung bis zur untersten, nicht weiter teilbaren Art (ἄτομον εἶδος). Was aber diesseits dieser an die Erfahrungswelt grenzenden Seite der Ideenwelt lag, war ἄπειρον, Gegenstand der bloßen δόξα, nicht wahrhaft seiend. Das platonische ἄτομον ist noch nicht das mit der Materie verbundene Individuum, die immanente Form (ἔννλον εἶδος) des Aristoteles. So ernstlich Platon in seiner letzten Periode mit der Frage der δόξα gerungen hat, er vermochte von der Idee aus das individuelle Sein der Erfahrung nicht zu erfassen. Die Physik ist für ihn eine bloße Anhäufung von εἰκότες μῦθοι.

Hier setzt Aristoteles mit seiner Kritik ein. Sein Ziel ist es von vornherein, das Eidos leistungsfähig zu machen zur Erkenntnis der Erscheinungen. Das war für ihn gleichbedeutend mit der Forderung, die Sinnendinge dem Begriff zugänglich zu machen, denn nur durch das Allgemeine war Erkenntnis und Wissenschaft für den Platoniker möglich. Er steht mitten in der Entwicklung, die die Ideenlehre in Platons späteren Jahren genommen hatte und durch die die logische Seite des Eidos, das Allgemeine und der Begriff, und seine Bedeutung für die Erkenntnis erst klar herausgearbeitet worden war. Die ontologische Seite der Idee war eben dadurch problematisch geworden. Für Aristoteles steht fest, daß nichts Allgemeines selbständiges Dasein besitzt. Er sieht in der Ideenlehre des späteren Platon von

seinem Standpunkt aus eine Verdinglichung des Allgemeinen, der er seine Lehre von der Bestimmung der Materie durch die Form gegenüberstellt. Durch sie hebt er die 'Dinge' des naiven Realismus in der Tat auf und macht sie begrifflich. Alles, was Gegenstand der sinnlichen Erfahrung ist, kommt zur Erkenntnis des denkenden Subjekts nur, soweit es begriffliche Form wird, aber es ist auch nur, soweit es Form ist. Die durchgängige Determiniertheit der Wirklichkeit durch die Formen des Verstandes und die kategoriale Mannigfaltigkeit ihrer begrifflichen Schichtung hat ihren Grund nicht in einer transzendentalen Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins, sondern in der Struktur des Seienden selbst. Hier steckt ein schweres Problem, wie nicht verkannt werden darf, aber dem Aristoteles kommt alles darauf an, das Einzelsein durch das Eidos zu erfassen, was nur so für ihn denkbar war, daß man durch das Eidos dasjenige am Ding erfaßte, was es eigentlich war (*τὸ τί ἦν εἶναι*). Die *ὕλη* ist der an sich unerkennbare logosfremde Rest, der bei diesem Prozeß der Läuterung des Dinges zur Form und zum Begriff übrig bleibt, das Nichtseiende. Aber dieses Nichtseiende ist weder, noch ist es nicht: es ist 'noch' nicht, d. h. es erlangt Realität nur, insofern es Träger irgendwelcher begrifflichen Bestimmtheit wird. Keine Materie ist daher Materie schlechthin, wie dies die Physiker annahmen: sie ist Materie für diese bestimmte Form, aber auch von der Form abgesehen und für sich betrachtet, ist sie schon ein irgendwie Geformtes. Denn nichts schlechthin Formloses und Bestimmungsloses 'ist' überhaupt. Der Begriff einer letzten, absolut ungeformten und unbestimmten Urmaterie ist zwar ein Grenzbegriff unseres Denkens, aber er bezeichnet keine dingliche Realität. Alles ist Form, die Form selbst aber wird wieder zur Materie höherer Form. So drängt die aristotelische Ansicht vom Sein zu einer abschließenden Form hin, die alles andere determiniert, selbst aber von nichts anderem determiniert wird. Die Physik der immanenten Formen kommt zum Ziele erst in der transzendenten Form der Metaphysik.

Die Form wird dadurch zugleich zum Erklärungsprinzip für die Bewegung, die weder Demokrit noch Platon von ihrem Standpunkt wissenschaftlich hatten fassen können. Das Ziel der aristotelischen Lehre von der Bewegung ist die Schaffung einer Logik der Bewegung. Er sucht sie ebenso wie das materielle

Einzelding dem Begriff zugänglich zu machen, die Formbestimmtheit in ihr zu entdecken, von der aus sie erklärt werden kann. Er spannt daher die Bewegung in einen festen Rahmen ein. Denn wo nur Bewegtheit und Fluß, nichts Festes und Beharrendes ist, da hat die Wissenschaft ihr Recht verloren. Dieses Beharrende findet die Physik des Aristoteles im Qualitativen und in der Form als dem Ziel der Bewegung, nicht im Quantitativen selbst. Einmal fehlte es an technischen Möglichkeiten, genaue quantitative Messungen vorzunehmen oder Qualitäten auf ihre quantitative Bedingtheit zu prüfen, so daß der Forschung ein Fortschreiten in dieser Richtung unmöglich war. Vor allem aber sah Aristoteles im Kosmos die Bewegung durchaus in festen Formen und innerhalb fester Grenzen verlaufen. Dem großartigen Bilde des unvergänglichen oberen Teils des Universums konnte die scheinbare Willkür und Regellosigkeit der Bewegung, die in unserer im Verhältnis zum Weltganzen nur kleinen irdischen Lebenswelt herrscht, keinen Eintrag tun. Die eudoxische Sphärentheorie wurde auch für diese Seite des aristotelischen Weltbilds von grundlegender Wichtigkeit. Die Stetigkeit und Planmäßigkeit der ewigen Kreisbewegung der Gestirne, die jene Hypothese als Grundlage der sichtbaren Erscheinungen am Himmel annahm, hatte etwas Zielbestimmtes und Formhaftes, was sich aus den mechanischen Voraussetzungen der damaligen Schweretheorie unmöglich ableiten ließ. Die Physiker hatten sich meistens mit der Vorstellung eines kosmogonischen Wirbels beholfen, der die Welt in Schwung gesetzt habe, aber gegenüber der wachsenden Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit und Unabänderlichkeit der Phänomene trat der Gedanke an eine mechanische Kosmogonie immer weiter zurück, ja er erschien als ein Widersinn. Aristoteles geht darin noch über Platon hinaus, der wenigstens versucht hatte, sich den Weltschöpfungsvorgang unter der Voraussetzung der eudoxischen Himmelslehre vorzustellen, indem er statt des Chaos die ordnende Vernunft an den Anfang setzte. Mit dieser anaxagoreischen *διακόσμησις* durch den Geist bricht Aristoteles völlig, wenn er die Himmelskörper und den Uranos für ewig und ungeworden erklärt und ihre Bewegung aus inneren Form- oder Zweckursachen ableitet.

Das Eidos mit Bezug auf die Bewegung heißt *ἐν-τελ-έχεια*, insofern jedes Ding im Eidos das verwirklichte *τέλος* der Be-

wegung innehat. Bei den himmlischen Körpern besteht dieses in dem ewigen Kreislauf. Aristoteles überträgt das Prinzip aber auch auf die irdischen Dinge und führt die platonische Teleologie damit im ganzen Bereich seiner Formenwelt durch, obwohl die Bewegung der irdischen Wesen platonisch gesprochen scheinbar eine ἄτακτος κίνησις ist. Allein bei eingehender Betrachtung ist das Grundprinzip für die Veränderung in der organischen Welt dasselbe wie für die Himmelskörper, nämlich die Ortsbewegung, auf die alle Arten der Bewegung zurückzuführen sind. Sie tritt hier in den Dienst der besonderen Gesetze des organischen Werdens und Vergehens, die wiederum in der Form ihren Grund haben. Die Entelechie bedeutet für die werdenden und vergehenden Wesen die Höhe der organischen Entwicklung. Das Eidos erscheint bei ihnen als innerlich bildende Gesetzmäßigkeit und Formbestimmtheit, die sich aus der Materie wie aus einem Keim entfaltet.

Man hat die letztere Bedeutung der Entelechie immer für die ursprüngliche gehalten und geglaubt, der Begriff sei am organischen Leben zuerst entwickelt und von dort in unberechtigter Verallgemeinerung auf andere Gebiete übertragen worden, er bedeute also etwas Vitalistisches oder Biologisches wie die moderne 'Lebenskraft'. Dabei setzte man voraus, Aristoteles sei von Anfang an der fertige Meister auf zoologischem und biologischem Gebiet gewesen, als der er in der Tiergeschichte erscheint, und habe das Prinzip als Forscher am Objekt gewissermaßen anschaulich entdeckt. Schließlich fand man gar im biologischen Entwicklungsbegriff seine eigentliche Leistung, eine recht üble Modernisierung. Die ἐν-τελ-έχεια hat einen logisch-ontologischen, doch keinen biologischen Sinn. Bei jeder Art der Bewegung haftet der Blick des Aristoteles auf dem τέλος. Nicht die Tatsache, daß etwas wird, erregt sein Interesse, sondern daß etwas wird, daß ein Zielgebendes, Festes sich durchsetzt: das Eidos.

Das Werdende, das ewig wirkt und lebt,
Umfasset mit der Liebe holden Schranken,
Und was in schwankender Erscheinung schwebt,
Befestiget mit dauernden Gedanken.

Die gleichfalls meistens aus dem organischen Lebensprozeß hergeleiteten Begriffe der Potenz und des Aktes werden von Aristoteles wohl gelegentlich am Beispiel des Samens und des fertigen Er-

zeugnisses erläutert, aber sie können nicht aus der Sphäre des sich organisch Entwickelnden stammen, sind vielmehr vom menschlichen Können (*δύναμις*) genommen, das bald latent ruht, bald sich in Tätigkeit (*ἔργον*) umsetzt und erst in dieser Betätigung (*ἐνέργεια*) sein Ziel erreicht (*ἐντελέχεια*). Noch ungeschichtlicher ist es, in der Sternbeseelung eine Folge der Ausdehnung der vermeintlich vitalistischen oder gar psychistischen *forma substantialis* auf die ganze Wirklichkeit zu sehen, wie ja manche Erklärer folgerichtig dann auch dem Unorganischen bei Aristoteles eine Seele zugeschrieben und ihn zum Panpsychisten gemacht haben.

Die Bewegung im Kosmos wird, je höher wir steigen, umso reinerer Ausdruck der Form, die ihr Ziel ist. Als Ganzes ist die Weltbewegung Wirkung und Ausdruck einer absoluten, von jedem Stoffe freien Form. In ihr vollendet sich der Gegensatz zu der vorplatonischen Physik, die die Welt aus mechanischen Ursachen erklärte und aus dem chaotischen Stoff entstehen ließ. Die Wirklichkeit ist in ihrer Formbestimmtheit und in ihrem Wesen notwendig so wie sie ist. Aus dem bloß Möglichen und dem Zufall ist sie nicht zu erklären, denn sie könnte dann auch nicht oder anders sein. Die Form muß an die Spitze der Bewegung treten, und die höchste Form muß reiner Akt sein, durch und durch Bestimmtheit und Gedanke. Der Gedanke kann nichts Vollkommeneres denken als sich selbst. Denn als Ziel der Bewegung der ganzen Welt ist er notwendig das Vollkommenste was existiert, weil alles nach ihm strebt. Das sich selbst denkende Denken ist jedoch nicht ein rein formales, inhaltloses Selbstbewußtsein, ein absolutes Ich im Sinne Fichtes. Für die Teleologie des Aristoteles ist *οὐσία* und *τέλος* eins, und das höchste Ziel die bestimmteste Wirklichkeit, die es gibt. Dieser wesende Gedanke hat die höchste platonische Idealität und doch zugleich die inhalterfüllte Bestimmtheit des Individuums, und darum Leben und ewige Seligkeit. Die Einheit Gottes mit der Welt wird weder dadurch hergestellt, daß er sie durchdringt, noch so daß er die Gesamtheit ihrer Formen als intelligible Welt in sich hegt, wie man gemeint hat, sondern die Welt 'hängt' (*ἤρτηται*) an ihm: er ist ihre Einheit, obgleich er nicht in ihr ist. Indem jedes Wesen seine eigene Form strebend verwirklicht, verwirklicht es an seinem Teil jene unendliche Vollkommenheit, die er als Ganzes ist.

Das Bestreben des Aristoteles, das von Platon entdeckte exakte Denken, das Eidos und den Begriff für die Erkenntnis der Sinnenwelt fruchtbar zu machen, konnte nur in einer begrifflichen Erfassung der Natur und ihres Wesens bestehen, die Einsicht in die materiellen Ursachen wurde durch sie zunächst nicht gefördert. Sie schuf so eine (in unserem heutigen Sinne auf 'metaphysischer' Grundlage ruhende) Naturphilosophie. Das Gegenteil war die Absicht des Aristoteles. Er konnte glauben, in seiner teleologischen Naturerklärung die ältere Physik, die alles Geschehen aus mechanischen und stofflichen Ursachen herleitete, aufgehoben zu haben. Er erkannte diese niedrigeren Ursachen an, ordnete sie aber der Form- und Zweckursache unter. Stoff und Kraft sind nicht 'die Natur'. Sie sind die Handlanger der Natur, sie selbst ist die Baumeisterin, die nach innerem Plan und Gedanken verfährt. Die Naturnotwendigkeit im Sinne der Atomisten ist zwar die unentbehrliche Bedingung für das Wirken der Natur wie für die Technik des Menschen, aber sie bleibt für den Erklärer der Natur, wie schon Platon gelehrt hatte, ein bloßes *συναίτιον*. Je mehr Aristoteles im Verlauf seiner Lebensarbeit positiver Forschung nachging, desto tiefer mußte er in die Untersuchung der besonderen stofflichen Beschaffenheit der einzelnen Dinge hinabsteigen. Solange er sich dagegen mit seiner Physik im Bereich der begrifflichen Erörterung hielt, bereitete ihm das Verhältnis des *συναίτιον* zu der Zweckursache wenig Schwierigkeiten. Das unechte IV. Buch der Meteorologie, das den ersten antiken Versuch einer Chemie enthält, zeigt anschaulich, wie dieses Verhältnis problematisch wird, sobald man sich in der Schule des Aristoteles den Fragen der Konstitution der Materie zuwendet. In demselben Augenblick taucht Demokrits Atomlehre und sein Begriff des Leeren als Arbeitshypothese wieder auf, zunächst ohne den teleologischen Grundcharakter der Physik zu gefährden. Diesem Übergangsstadium gehört der Verfasser des IV. Meteorologiebuches an [1]). Aber schon Straton läßt die Teleologie und mit ihr die Metaphysik fallen und baut die aristotelische Physik auf demokriteischer Grundlage um. Er verlegt das 'Künstlerische' der Natur in den Stoff und seine Eigenschaften. Man hat an ihn als Verfasser jenes Buches gedacht, das dann

[1]) Vgl. zum folgenden J. Hammer-Jensen, Hermes 50. Bd. 113ff.

freilich eine Jugendarbeit sein müßte, in der noch die Anschauung des Meisters mit atomistischen Vorstellungen ringt. Aber es bedarf nicht des berühmten Namens, um die Entwicklungsrichtung zu verstehen, die sich in der interessanten Schrift verrät. Die teleologische Physik ragt aus Platons Spätzeit in die erste Periode des Aristoteles hinein und wird für ihn die Grundlage seiner Philosophie. Ihr Prinzip findet fruchtbaren Boden in der Erforschung der Tier- und Pflanzenwelt. Für die Untersuchung der unorganischen Materie dagegen genügt das Formprinzip auf die Dauer nicht, und atomistische Betrachtungsart stellt sich von selbst wieder ein.

Das methodische Interesse herrscht auch in der weiteren Entwicklung des Aristoteles vor, so wenn er zwischen Physik und Metaphysik als Verbindungsglied später eine besondere Untersuchung über die Kontinuität und Ewigkeit der Weltbewegung und über die Bewegung im Kreise einfügt, die unmittelbar bis an die Schwelle der Metaphysik führt und zeigt, daß die Physik ohne Metaphysik ein Rumpf ohne Kopf ist. Methodisch ist auch der Grundgedanke der späteren Metaphysik, der Theologie die allgemeine Lehre von der *οὐσία* voranzuschicken und die Metaphysik zu einer Wissenschaft von den mannigfachen Bedeutungen des Seienden auszugestalten. Aus der Lehre von dem übersinnlichen Sein, die ein von der Physik verschiedenes Objekt hat, wird jetzt eine Wissenschaft, die dasselbe Objekt nach seinem Seinsgehalt betrachtet, welches die Physik unter dem Gesichtspunkt der Bewegung ansieht. Die beiden ursprünglichen Grundmotive der Metaphysik treten dadurch in den Hintergrund, das physikalische des Bewegers und das metaphysische des Übersinnlichen, und das neue Motiv einer Morphologie alles Seienden schiebt sich vor. Man erkennt darin den Zug der späteren universalen Wirklichkeitswissenschaft, die auf die Metaphysik zurückzuwirken beginnt und der Aristoteles hier einen ontologischen und axiomatischen Unterbau gibt. Auch in der späteren Behandlung der Frage des ersten Bewegers hat, wie wir sahen, der Sieg der Tatsachenforschung über die Spekulation seine Spuren hinterlassen. Der denknotwendige Abschluß des physikalischen Lehrgebäudes, das Prinzip, an dem alles hängt, nähert sich jetzt stark dem Charakter der bloßen kosmologischen Hypothese, wobei die Unmöglichkeit, sie wie andere Hypothesen durch

die Erfahrung zu bestätigen, alsbald als unheilbares Übel empfunden wird.

Hinter dem methodischen Interesse tritt das anschauliche im Denken des Aristoteles zurück. Es war seiner Geistesart nicht verliehen, den weltanschaulichen Gehalt seiner Philosophie zu eindrucksvollen Symbolen zu verdichten wie Platon in seinen Mythen und Gleichnissen. Aristoteles hat das selbst wohl gefühlt, er hat sogar einmal in der ersten Selbstdarstellung seiner Philosophie, der Programmschrift *Περὶ φιλοσοφίας*, mit seiner Umprägung des Höhlengleichnisses der platonischen Politeia den Versuch gemacht, seinem neuen Weltgefühl bildliche Gestalt zu geben (S. 167). Wir empfinden das Gleichnis vom Aufstieg der Unterirdischen zur Schau der ewigen Ordnungen und Formen des Kosmos als eine feine und eigenartige Abwandlung des platonischen Originals, von dem es letzten Endes abhängig bleibt, und so empfinden wir auch das aristotelische Weltgefühl in seinem Verhältnis zu Platon. Es ist, als setzte Aristoteles es durchweg als gegeben voraus und wendete sich sogleich seiner methodischen Begründung und Zergliederung zu. Nur an einzelnen Stellen werden wir fast betroffen inne, daß hinter dem subtilen Netzwerk der Begriffe ein Anschauungsganzes in lebendiger Gegenwärtigkeit steht. Es bleibt latent wie die treibende religiöse Kraft, die hinter der Metaphysik steht, aber nirgendwo in ihr unmittelbar bekenntnismäßig sich vordrängt. So kommt es, daß beide sich uns nur in der indirekten Form des Begriffs und der Methode mitteilen, in der er um sie ringt, und daß die religiöse und weltanschauliche Kraft seiner Philosophie nur dort in der Geschichte lebendig geworden ist, wo man nicht nur ästhetische Intuitionen suchte, sondern selbst etwas von diesem schweren Ringen wußte. Versuchen wir trotzdem, uns die Welt des Aristoteles auch als Bild anschaulich zu machen.

Der logisch-diskrete Charakter der platonischen Ideenwelt ist bei Aristoteles auf die sichtbare Welt gleichsam übergegangen. Aus dem heraklitischen Fluß aller Dinge, den noch Platon als treffendstes Sinnbild der Erscheinungswelt empfunden hatte, heben sich feste Inseln heraus. Aristoteles hat die Natur nicht mehr so gesehen. Sie ist ein Kosmos, in dem alle Bewegung um die festen Mittelpunkte dauernder Formen schwingt. Aber er schiebt nicht der lebendigen Wirklichkeit, wie man denken könnte,

die starre Hierarchie einer abstrakten Begriffswelt unter. Die Formen sind als bildendes Gesetz in allem Werden wirksam. Dennoch empfinden wir zwischen ihnen vor allem den Abstand logisch scharf umgrenzter Einheiten. Das Bild, unter dem Aristoteles sich seine Welt vorstellt, ist die *τάξις*, nicht die *συμφωνία*. Nicht auf polyphonen rauschenden Zusammenklang kommt es ihm an, so nahe dieses Gefühl dem Griechen des Hellenismus lag, sondern auf die organisierte Zusammenarbeit aller Formen zur Verwirklichung eines übergeordneten Gedankens. Die taktische Bewegung der Krieger im Heere, die den Plan des unsichtbaren Feldherrn ausführt, ist das glückliche Gleichnis, das Aristoteles ausnahmsweise für dieses Weltbild geprägt hat. Mit dem *πνεῦμα πάντα διῆκον* des stoischen Monismus verglichen, ist es eine klassische Welt plastischer Gestalten und Konturen. Es fehlt zwischen den Gliedern dieses Reiches an Fühlung und dynamischem Gegendruck. Plotin hat dies vom Standpunkt der 'harmonisch gebundenen' Welt der kaiserzeitlichen Philosophie als etwas Fremdartiges empfunden, wenn er zwischen den Formen der Sphärenbeweger und dem ersten Beweger den Kontakt vermißt. Dasselbe gilt vom Formenreich des aristotelischen Kosmos überhaupt, dessen Gesetz sich in der Welt der Sphären am reinsten und schönsten verkörpert.

'Die sich verändernden Dinge ahmen den unvergänglichen nach.' Wie die Bewegung der Gestirne, ist auch das Werden und Vergehen der irdischen Wesen gleichsam ein Kreislauf auf der Stelle. Die Natur des Aristoteles ist trotz ihres ununterbrochenen Wandels geschichtslos, weil das organische Werden durch die Konstanz der Formen in einem ewig gleichbleibenden Rhythmus gebunden ist. Ebenso sieht Aristoteles auch die menschliche staatliche, gesellschaftliche und geistige Welt nicht in der unberechenbaren Bewegtheit des unwiederholbaren historischen Schicksals, weder im persönlichen Leben noch in dem der Völker und Kulturen, sondern fest gegründet in dem unveränderlichen Bestande der innerhalb gewisser Grenzen sich verändernden, aber im Wesen und Ziel sich gleichbleibenden Formen. Dies Lebensgefühl findet sein Symbol in dem großen Weltjahr, nach dessen Ablauf die Gestirne in ihre Ausgangsstellung zurückgekehrt sind und ihren Lauf von neuem beginnen: so gehen nach Aristoteles auch auf der Erde die Kulturen auf und unter im Wechsel der

großen Naturkatastrophen, die mit den regelmäßigen Himmelsveränderungen ursächlich zusammenhängen. Das tausendmal Erkannte wird in diesem geschichtlichen Augenblick von Aristoteles neu gefunden, um wieder verloren zu gehen und einst von neuem erkannt zu werden. Der Mythos gibt als letzter Nachhall Kunde von einer der unseren gleichwertigen Philosophie verschollener Weltperioden, und einst wird auch all unser Erkennen nur noch grauer Mythos sein. Der Philosoph, der auf der Erde, in der Mitte des Alls steht, umzirkt mit den festen Grenzen des Denkens den in seiner Endlichkeit fest begrenzten Kosmos, den der Fixsternhimmel in seiner ätherischen Kugel umschließt. Im Anschauen des Ganzen und seines ewigen Rhythmus ahnt der philosophische *νοῦς*, auf dem Gipfel menschlicher Erkenntnis, etwas von dem reinen ungetrübten Glück des in seiner denkenden Betrachtung unbewegt verharrenden Weltgeistes.

Das Weltbild des Aristoteles differenziert den altgriechischen geometrischen Kosmos, ohne ihn zu durchbrechen. In seine typischen Umrisse sind die neuen Gedanken des 4. Jahrh. eingefügt. Die Wirklichkeit ist von innen, nicht mehr dinghaft, sondern gewissermaßen durchscheinend gesehen. Aristoteles vollzieht die Rezeption des Platonismus in das gemeingriechische Weltbild. Die Perspektive ist räumlich und zeitlich unendlich erweitert durch die Geschichts- und Himmelsforschung des 4. Jahrhunderts. Ihre Begrenztheit teilt die aristotelische mit Platons Welt. Aber der Zweiweltengegensatz, der dieser ihre eigentümliche Stimmung und seelenhafte Bewegung gab, ist gefallen, der sichtbare Kosmos selbst leuchtet jetzt in platonischen Farben. Ein Höchstmaß von einheitlicher Harmonie und Geschlossenheit des griechischen Weltbilds ist erreicht. Und doch bewegt alles dies den Geist des Philosophen nicht von der ästhetischen, gefühlsmäßigen Seite, sondern nur soweit es durch strenge Wissenschaft begrifflich begründbar ist. Noch heute, nachdem jenes Weltbild von einzigartiger Schönheit längst zerfallen ist, ringt die Wissenschaft mit den Problemen und Methoden, die er an ihm entwickelt hat. In ihnen, nicht in dem Weltbild als solchem, liegt die eigentliche *ἐνέργεια* seines Genies.

c) Die Analyse des Menschen.

Für die Begründung der Ethik als Wissenschaft war es von der größten Bedeutung, daß Sokrates die Frage des sittlichen

Wissens in den Vordergrund gerückt hatte und Platon in dieser Richtung weiter ging. Wir sind gewohnt, das persönliche Gewissen und die Gesinnung als das wesentliche Problem anzusehen, und sind deshalb geneigt, in der uns fremdartigen Fragestellung des Sokrates eine zeitgeschichtliche Bedingtheit seines Denkens zu sehen, hinter der sich in Wirklichkeit die Gewissensfrage verberge. So berechtigt es an sich sein mag, sich die großen Erscheinungen der griechischen Geistesgeschichte dadurch zu verdeutlichen, daß man sie in die entsprechenden Kategorien unserer Zeit umsetzt, liegt darin doch die Gefahr, daß man an der spezifischen Leistung des Griechentums vorbeidenkt. Sie liegt nicht in einer religiösen Prophetie oder im bloßen durchgreifenden Radikalismus der sittlichen Lebensgestaltung, sondern in der Erkenntnis des objektiven Wesens der sittlichen Werte und der objektiven Stellung des Sittlichen im Ganzen des Weltbildes. Sokrates war zwar nicht ein ethischer Theoretiker, sondern suchte den Weg zur ἀρετή und den Ausweg aus seiner Aporie des Nichtwissens, aber in diesem Ausgangspunkt lag keimhaft schon das Endziel, dem die von ihm ausgehende Entwicklung zustreben sollte, die Begründung der 'Ethik'. Die Frage: was ist das Gute oder das Gerechte? ist nicht die eines Propheten, sondern die eines Problematikers. Bei aller leidenschaftlichen Bejahung des Guten stellt sie doch das Wissen um das Wesen dessen, was man gut nennt, voran, und das Nichtwissen ist die eigentliche Qual, die sie ausdrückt. Daß der größte sittliche Erneuerer des Griechentums in diesem Maße nach Objektivierung und Erkenntnis des Sittlichen strebt, ist ein Beweis dafür, daß die Griechen ihre höchste sittliche Leistung eben nur in der Schaffung einer Philosophie des Sittlichen vollbringen konnten. So erklärt es sich, daß die Frage der subjektiven Gesinnung, der Willensbildung, des 'Vollbringens' bei Sokrates in zweiter Reihe steht und ihre Behandlung — wir mögen darum herumreden wie wir wollen — uns nicht befriedigen kann. Sie ist bei Sokrates wie bei Platon mehr die Voraussetzung der so intensiv empfundenen Frage nach dem Wesen des Guten als das allein entscheidende Ziel. Der Weg zum Wissen ist für sie weit, der Fortgang vom Wissen zum Tun erscheint dagegen fast als Selbstverständlichkeit.

Die Entwicklung von Sokrates bis Aristoteles ist als ein Prozeß der fortschreitenden Theoretisierung des praktischen sitt-

lichen Gehalts der Sokratik und zunehmender Entfremdung von Sokrates dargestellt worden, und so erscheint sie in der Tat, wenn man in Sokrates den Gewissenserforscher und den Bringer eines Evangeliums der sittlichen Freiheit sieht, d. h. ihn in modern protestantische und kantische Vorstellungsweise umsetzt[1]). Von unserem Gesichtspunkte betrachtet, ist jener geschichtliche Verlauf der notwendige, im Wesen des griechischen Geistes und nicht im Zufall der einzelnen Persönlichkeiten begründete Prozeß der fortschreitenden Objektivation des Sittlichen. Sie bringt erst die Überwindung der sich unaufhaltsam zersetzenden alten sittlichen Überlieferung wie auch des bloßen Subjektivismus, der diese Zersetzung begleitete. Geboren ist das Objektivierungsstreben gewiß aus der praktischen Aporie einer gewaltigen sittlichen Kämpferpersönlichkeit, aber es konnte seiner Natur nach gar keine andere Entwicklung nehmen als den Anschluß an das philosophische Denken suchen, wo es die Mittel zur Erreichung seines Zieles fand, oder richtiger, es mußte selbst eine neue philosophische Denkbewegung hervorrufen, die sich neue Mittel schuf. Sie hat bei den einzelnen Sokratikern einen verschiedenen Verlauf genommen, je nachdem ob sie von fertigen sophistischen Fragestellungen aus von außen an Sokrates herantraten und sich nur inhaltlich an ihm bereicherten, ohne den Kern seiner Problematik in seiner überpersönlichen Bedeutung zu erfassen, oder ob sie wie Platon das Neue und Bahnbrechende in ihm erkannten und mit originaler Kraft an diesem Punkte einsetzten und weiterdachten.

Man pflegt es als ein wiederum nur zeitgeschichtlich bedingtes Moment anzusehen, daß Platon seine große Entdeckung des sittlichen Sollens — modern gesprochen — in der Form der Idee, also eines übersinnlichen Seins von höherer Realität gemacht hat, und hat diesen Umweg durch die künstlerischen Bedürfnisse des griechischen Geistes entschuldigt. Doch auch hier ist es mit bloßem Besserwissen und eilfertigem Unterschieben unseres 'fortgeschritteneren' Standpunktes nicht getan. Gerade das, was uns als Umweg oder Fehler erscheint, bildet die notwendige geschichtliche Voraussetzung für die Erkenntnis des Wesens der Sache selbst. Die Entdeckung der objektiven geistigen Werte,

[1]) Vgl. Heinrich Maier, Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung 516ff. 577ff.

des Sittlichen, des Ästhetischen oder des Logischen, und ihre reinliche Herauslösung aus dem Chaos der tausendfältig verschiedenen, in der Seele der Menschen vor sich gehenden sittlichen, ästhetischen und logischen Setzungen, war nur dem form- und gestalthaften objektivierenden Sehen möglich, mit dem der Grieche allen Dingen, auch den geistigen, gegenüberstand und dem er seine Art der Philosophie und Kunst verdankt. Auch andere Völker haben höchste sittliche Erhebungen erlebt. Aber um das Sittliche zum ersten Male philosophisch als Wert in seiner reinen Gestalt darzustellen, mußten die Griechen und Platon auf die Welt kommen. Die *ἰδέα* war dem griechischen Sinn, als sie ihm aufging, naturnotwendig ein objektives Sein, unabhängig von dem Bewußtsein, in dem es sich spiegelt. Und da sie sich ihm methodisch als Antwort auf die sokratische Frage *τί ἐστιν* ergeben hatte, schloß sie zugleich die Eigenschaften des Logischen, des Begriffs in sich. Nur so war es auf jener unabstrakten Stufe des Denkens möglich, zwei wesentliche Eigenschaften des Sittlichen zu erkennen: seine Unumstößlichkeit und Unbedingtheit. Platon mußte glauben, als er die *ἰδέα* entdeckte, nun erst das volle Verständnis für das Wesen des sokratischen Lebenswerks zu gewinnen: die Aufrichtung einer höheren geistigen Welt unerschütterlicher Ziele und Richtpunkte (*τέλος, ὅρος*). In der transzendenten, aus keiner Erfahrung der Sinne ableitbaren Schau des Guten an sich findet nun das sokratische Suchen seine Erfüllung.

Die philosophische Erkenntnis des reinen Guten als des einzigen sittlich gültigen Motivs menschlichen Handelns kleidet sich bei Platon mit Vorliebe in die Form der volkstümlich-griechischen Frage nach dem höchsten Gut oder dem besten Leben. Den zahlreichen Antworten, die sie bereits gefunden hatte, und die mehr oder weniger alle Güter der Welt umfaßten, stellte Platon die seine gegenüber: *ὡς ἀγαθός τε καὶ εὐδαίμων ἅμα γίγνεται ἀνήρ*. Nur der Gute kann die Güter der Welt richtig gebrauchen, sie sind also nur für ihn Güter im eigentlichen Sinne, Mittel zum Guten. Aber er ist unabhängig von ihnen, er trägt die Eudämonie in sich selbst. Damit hebt Platon den Eudämonismus und die Güterethik auf, die Grundlagen aller volkstümlichen griechischen Lebensanschauung. Aber er führt sie als echter Grieche im gleichen Augenblick wieder ein, wenn auch in verwandelter und

erhöhter Gestalt. Die Schau des Guten an sich ist die Frucht lebenslangen, heißen Bemühens. Sie setzt das allmähliche Verwandtwerden der Seele mit dem 'Guten selbst' voraus und zeigt sich nur dem wahrhaft das Weise Suchenden am Ende eines beschwerlichen geistigen Weges, der durch alle *μέθοδοι λόγων* führt. Sie ist nicht wie ein mechanisches Wissen von einem Menschen zum andern übertragbar. Das beste Leben ist darum der *φιλόσοφος βίος*, und das höchste Gut besteht in der inneren Eudämonie des wahrhaft das Gute Erkennenden.

So wurde Platon nicht nur der theoretische Entdecker des Sittlichen, sondern der Schöpfer eines neuen Lebensideals, mochte er auch neben der philosophischen *ἀρετή* die vulgäre Moral als eine tiefere Stufe gelten lassen. Der philosophische *βίος* nahm im Verlauf der späteren Entwicklung Platons immer mehr religiöse Züge an, als an die Stelle der Idee des Guten der Gottesgedanke als das Maß aller Maße trat. Aber durch alle Phasen seiner Entwicklung bleibt das Problem der objektiven Werte und Normen sein Hauptanliegen. Das Leben 'im Hinblick auf das Ziel' schließt den Impuls, nach ihm zu streben, in sich. Platon steht eben ganz unter dem übermächtigen Eindruck der neuen Erkenntnis der objektiven Welt der reinen Werte und der von ihr ausgehenden neuen Lebenssicherheit.

Die Dialoge des jungen Aristoteles sind erfüllt von dem ungeheuren inneren Schwung des platonischen *φιλόσοφος βίος*, aber ein Buch wie der Protreptikos zeigt auch schon deutlich die Grenzen, die der Einwirkung dieses exklusiven, geistesaristokratischen Lebensideals auf die bürgerliche Wirklichkeit gesetzt waren. Der Versuch, es dem ganzen Leben der Nation aufzuprägen, mußte zur vollkommenen Abkehr von der Wirklichkeit führen, die sich als unfähig erwies, es aufzunehmen. Der Zug zur Abkehr von der Welt, der nachtschwarze Pessimismus gegenüber ihren Gütern und die erbarmungslose Kritik ihrer ungeistigen Gesellschaft tritt bei dem jungen Aristoteles auffallend scharf hervor. Auf dieser Folie hebt sich der allen Unwert und alles Leid dieser Welt überstrahlende religiös-metaphysische Optimismus um so leuchtender ab, dem in seinem reinen geistigen Streben jenseits der Erscheinungswelt ein unsterbliches Leben als Ziel winkt. An der Nachhaltigkeit der Eindrücke, die Aristoteles von dieser platonischen Weltanschauung empfing, kann niemand

zweifeln, der ihr Fortwirken in seiner späteren Entwicklung verfolgt hat, aber es ist notwendig, auch die Hintergründe im Auge zu behalten, die dieses repräsentative Weltbild der Schule vor uns verbirgt. In der Akademie nimmt die Bewegung ihren Anfang, die in der aristotelischen Ethik mündet, und schon die Dialoge des Aristoteles verraten etwas von der eindringenden Begriffsanalyse, die zu ihr hingeführt hat. Man sucht das hohe Ziel des *φιλόσοφος βίος* aus der Natur des Menschengeistes selbst zu begreifen und stößt dabei, mag man auch den Primat des erkennenden Geistes über die anderen Teile der Seele bei dem Mangel einer analytischen Psychologie zunächst bestätigt finden, auf das Problem der verschiedenen 'Seelenteile' und auf die Aufgabe, auch den logosfremden Teilen gerecht zu werden bezw. sie in den Prozeß der geistigen Gottähnlichwerdung einzubeziehen. Im Philebos wie im Protreptikos tauchen neben dem philosophischen noch andere *βίοι* auf, und es wird an ihrem Ausgleich gearbeitet. Eine Frage wie die nach dem Anteil der *ἡδονή* an dem reinen philosophischen Leben führt zur Untersuchung der Motive des sittlichen Handelns, und der pädagogische Gedanke des alten Platon, die Jugend zum Guten zu erziehen, indem man sie frühzeitig zur Lust am Guten und zur Unlust am Bösen gewöhnt, kommt bereits der Ethik des Aristoteles nahe, die eine Tat nur da als gut anerkennt, wo sie von Freude am Guten begleitet ist. Auch das Problem des Ethos muß schon in der Akademie herausgearbeitet worden sein, wenn Xenokrates die Philosophie in Logik, Physik und Ethik einteilte. In Platons späteren Dialogen finden sich Hinweise auf eine Willenslehre und eine Theorie der Zurechnung, die beweisen, daß Aristoteles nicht der erste war, der sich dieser vom griechischen Strafrecht viel erörterten Frage philosophisch bemächtigte. Die von Aristoteles besprochenen und verworfenen Definitionen der *προαίρεσις*, der *εὐδαιμονία*, *ἡδονή* usw. stammen durchweg wohl aus der akademischen Schulerörterung. Die Intellektualisierung der alten platonischen Symbole und die Anbahnung einer Ethik als besonderer Disziplin war dort schon in vollem Gange. Aristoteles erscheint nur als derjenige Platoniker, der sie mit der größten Entschiedenheit durchgeführt hat.

Aristoteles war kein sittlicher Gesetzgeber im Stile Platons. Dies lag weder in den Maßen seiner Natur, noch erlaubte es die

Bewegung der Probleme. Wenn auch die älteste aristotelische Ethik noch von dem Gedanken der göttlichen Norm durchdrungen ist und das ganze Leben als Gottesdienst und Gotteserkenntnis auffaßt, so weist das Neue in ihr doch schon eine andere Richtung: es liegt in der Analyse der Formen des sittlichen Lebens, wie es in Wirklichkeit ist. Die platonische Tugendlehre ist verlassen und durch eine lebensvolle Typenlehre ersetzt, die der reichen Mannigfaltigkeit der Erscheinungsformen des Sittlichen in allen denkbaren Lebensverhältnissen, auch den wirtschaftlichen, gesellschaftlichen, standesmäßigen, juristischen und geschäftlichen gerecht wird. Zwischen dieser realistischen Erfassung des bürgerlichen Daseins und den von Platon überkommenen hohen Ideen religiöser Philosophie, die den Rahmen des Ganzen bilden, besteht eine starke Spannung. Wenn Aristoteles auch die Typen des Gerechten, des Tapferen, des Hochgesinnten, des Freigebigen, des Großartigen aus einem einheitlichen Formalbegriff der Tugend, dem Prinzip der richtigen Mitte, erläutert und die Typen nicht durch reine Beschreibung, sondern durch dialektische Konstruktion entwickelt, in der jeder Einzelzug mit dem andern logisch zusammenhängt, so stammt doch ihr Inhalt aus der Erfahrung und die Typen selbst wachsen aus der Gegebenheit der tatsächlichen Verhältnisse hervor. Die voraufgeschickte grundlegende Erörterung über das Wesen der ἀρετή ist auf die Frage der sittlichen Intention und der Gesinnungsbildung eingestellt. Damit ist ein entscheidender Schritt vorwärts getan: das Wesen des sittlichen Wertes wird von der subjektiven Innerlichkeit aus entwickelt und die Sphäre des Willens wird als sein eigentliches Gebiet abgegrenzt. Die ἀρετή des Ethos erhält dadurch faktisch den Vorrang vor der ἀρετή des Geistes und nimmt daher den Hauptteil der Erörterungen in Anspruch, wenn auch Aristoteles noch weit entfernt ist, beides grundsätzlich zu trennen. Die Lehre von der sittlichen ἀρετή ist jetzt gewissermaßen die Ethik in der Ethik und sie gibt dem Ganzen den Namen. Man würde von Aristoteles aus nicht mehr verstehen, wie die Lehre von der ἀρετή des Geistes in die Ethik kommt, wüßte man nicht, daß sie bei Platon (und noch beim jungen Aristoteles) geradezu der Mittelpunkt gewesen war: die Wissenschaft von dem höchsten objektiven Wert. Auch beim späteren Aristoteles hängt das höchste Ziel des Menschenlebens mit dem göttlichen Weltziel zusammen,

die Ethik gipfelt daher in theoretischer Metaphysik. Aber nicht auf der Erkenntnis dieser ewigen Norm liegt der Hauptnachdruck, sondern auf der Frage, wie sich das Wollen und Handeln der menschlichen Individuen mit dieser Norm durchsetzen wird. Wie in der Seinslehre des Aristoteles das platonische Eidos für die Erkenntnis der Erscheinungswelt fruchtbar gemacht wird, so wird in der Ethik die transzendente Norm in den Willen des sittlichen Individuums aufgenommen und dieser dadurch objektiviert. Der Charakter der Allgemeingültigkeit geht der so verinnerlichten Norm freilich verloren, denn einen für alle Menschen gleichmäßig verbindlichen Imperativ gibt es nicht, man müßte ihn denn zu inhaltloser Formalität verallgemeinern. Das Ziel des Aristoteles ist es, den Gedanken der tiefsten normativen Gebundenheit mit der höchsten individuellen Mannigfaltigkeit zu vereinigen. Die sittliche Persönlichkeit ist 'sich selbst das Gesetz'. In dieser Gestalt tritt der Gedanke der sittlichen Autonomie der Persönlichkeit, der dem Platon noch fern lag, zum ersten Male in das griechische Bewußtsein.

Die beiden Hauptbestandteile der aristotelischen Ethik, die ethische Lehre von der auf dem guten Willen beruhenden Sittlichkeit und die metaphysische Lehre vom Schauen der Gottnorm, zeigen das Bestreben, sich von einander im Laufe der Entwicklung mehr und mehr zu lösen. Die eigentliche Ethoslehre, die in der Urethik noch eng mit der theologischen Spitze verbunden ist, macht sich später selbständig und findet in der praktischen sittlichen Einsicht ihr eigenes Prinzip. Aristoteles hat schließlich ganz darauf verzichtet, den platonischen Primat der theoretischen Vernunft auch im Bereich der bürgerlichen Ethik durchzuführen. Freilich ist die *σοφία* und der *νοῦς* des Platon erst für Aristoteles zur reinen 'theoretischen Vernunft' verblaßt: die Notwendigkeit des scharfen Schnitts zwischen bürgerlicher und metaphysischer Ethik ist eine unmittelbare Folge der Intellektualisierung der *σοφία* und des *νοῦς*, die bei Platon das Gutsein der Seele und das Erkennen des Guten zugleich bedeuteten. So wahrt Aristoteles den kritischen Grundzug seiner Philosophie auch in der Ethik. Das Ergebnis ist eine ungeheure Vertiefung und Verfeinerung des psychologischen Verständnisses der sittlichen Innerlichkeit und die Zurückdrängung des Metaphysischen und des 'Intellektualismus' bis auf einen kleinsten Raum. Doch wie in der Metaphysik, bleibt Ari-

stoteles auch in der Ethik schließlich Platoniker, dort, weil er die Erfahrungswelt teleologisch auf ein höchstes unerfahrbares τέλος hin deutet, hier, weil er über der allgemeinen bürgerlichen Moral und der Sphäre des praktischen Handelns und Wollens ein Leben im Schauen des Ewigen anerkennt, das nach der Schätzung des Philosophen unbedingt den Preis vor jenem verdient und auch in sittlicher Hinsicht eine höhere Stufe bedeutet. Aber in der Nikomachischen Ethik macht Aristoteles die Moral des bürgerlichen Lebens nicht mehr von dieser Theologie abhängig. Beides sind getrennte Welten von verschiedenem Range. Die Stellung des βίος θεωρητικός am Ende der Ethik bedeutet jetzt nicht mehr, daß aller irdische Wandel theologisiert werden soll, sondern daß es über der praktisch-ethischen Welt noch eine höhere gibt. So baut Aristoteles die platonische Gedankenwelt seiner Jugend in die Wirklichkeit hinein und räumt ihr dort den höchsten Platz ein, die Stelle, von wo das Licht des Ewigen in die Welt einfällt. In dieser Verbindung der beiden βίοι hat man von jeher etwas Persönliches, auf dem Erlebnis des Philosophen Beruhendes empfunden. Sie hat weder die radikale Folgerichtigkeit Platons, der nur den φιλόσοφος βίος lebenswert findet, noch die Kants, der mit dem Primat der theoretischen Vernunft endgültig bricht und den sittlichen Willen als das Höchste in der Welt verkündet. Aristoteles nähert sich in der Ethik wie in der Metaphysik Kant eine Strecke weit, aber es ist etwas in ihm, das ihn vor der letzten Konsequenz zurückweichen läßt. Weder die Autarkie der reinen Erfahrungswissenschaft noch die Lebensgewißheit des bloßen sittlichen Pflichtwillens hat seinem Wirklichkeitssinn und seinem Lebensgefühl genügt. Die platonische Überwelt läßt ihn nicht los, und er ist sich bewußt, mit ihr ein neues Stück Wirklichkeit dem altgriechischen Weltbau eingefügt zu haben. So allein erklärt es sich, daß der aristotelische νοῦς in dem theologischen Teile der Metaphysik und der Ethik einen fast mystischen Schimmer annimmt. Dieser Gipfel der θεωρία ragt unmittelbar aus dem platonischen Geistesreich in die aristotelische Tatsachenwelt hinüber und gibt dieser Lebensansicht die eigentümliche moderne Doppelseitigkeit und Spannung.

Auch in der Politik, die hier nur in Kürze berührt werden soll, ist die innere Formation dieselbe wie in der Ethik und Metaphysik. Der entwicklungsgeschichtliche Hergang spiegelt sich in

ihr sogar besonders deutlich. Das entscheidende geistesgeschichtliche Problem der platonischen Politik liegt in der strengen, bedingungslosen Unterordnung des Individuums unter den Staat, durch die Platon die echte altgriechische Lebensform 'wiederherstellt'. Sie war im 4. Jahrh. längst zersetzt durch das Übergewicht der wirtschaftlichen Kräfte und Interessen in Staat und Parteileben und durch den geistigen Individualismus, der in dieser Zeit zum ersten Male als Massenerscheinung auftritt. Daß eine Gesundung des Staates nur möglich war, wenn der Individualismus in seiner rohesten Form, die schrankenlose Selbstsucht jedes Einzelnen, überwunden werden konnte, war wohl jedem Einsichtigen klar, aber es war schwer sie zu bannen, wenn der Staat selbst von diesem Geist beseelt war, ja ihn zum Prinzip des Handelns machte. Er hatte die Bürger im Verlauf der Raubpolitik des ausgehenden 5. Jahrh. allmählich in die neuen Denkbahnen hineingezogen und fiel nun diesem zum Prinzip erhobenen egoistischen Denken, das Thukydides ergreifend schildert, selbst zum Opfer. Der alte Staat mit seinen Gesetzen war für die Bürger zugleich der Inbegriff aller 'sittlichen' Normen gewesen. Nach den Gesetzen leben, hieß im alten Hellas das höchste ungeschriebene Gesetz, wie Platons Dialog Kriton es noch einmal, ein letztes Mal mit Trauer ausspricht. In ihm zeigt sich der tragische Konflikt des 4. Jahrh. bereits zum bewußten Widersinn zugespitzt: nach den Gesetzen dieses Staates muß der gerechteste und reinste Mann des griechischen Volkes den Schierlingsbecher trinken. Der Tod des Sokrates führt den ganzen Staat, nicht nur die gegenwärtigen Machthaber *ad absurdum*. Im Gorgias legt Platon an den Staat des Perikles und seiner schwächeren Nachfolger den Maßstab des radikalen sittlichen Gesetzes und kommt zu einer bedingungslosen Verwerfung des geschichtlichen Staates. Wenn er dann in der Politeia das Leben des Individuums doch völlig dem Staate ausliefert in einer für das natürliche Empfinden seines Jahrhunderts unerträglichen, einseitigen Strenge, so nimmt er das Recht dazu aus dem veränderten Geist seines neuen Staates. Die Sonne, die in ihm scheint, ist die Idee des Guten, von ihr wird er bis in seine dunkelsten Winkel durchleuchtet. So ist die Unterordnung aller Einzelnen unter ihn, die Wiederumwandlung der losgelösten Individuen in wahre 'Bürger' doch nur ein anderer Ausdruck für die geistesgeschicht-

liche Tatsache, daß sich das Sittliche von dem Politischen und von den *νόμοι* des geschichtlichen Staates endgültig befreit hat und das selbständige Gewissen des Einzelnen hinfort auch in staatlichen Fragen der höchste Gerichtshof ist. Konflikte dieser Art hatte es auch früher gegeben, das Neue ist, daß dieser Zustand in Permanenz erklärt wird. Platons Forderung des Philosophenstaates, die er bis zuletzt unverändert aufrecht gehalten hat, bedeutet die durchgeführte Ethisierung des Staates. Sie zeigt, daß die geistig am höchsten Stehenden das Schiff des wirklichen Staates bereits verlassen hatten. Denn ein solcher Staat war in jener Zeit nicht lebensfähig, und vielleicht war er es nie.

Aristoteles bewahrt die äußere platonische Unterordnung der Ethik unter die Politik, aber auch bei ihm liegt die eigentliche Stärke in jener. Aus ihr leitet er die Norm des besten Staates ab und schöpft er den Inhalt des 'besten Lebens'. Für seinen Wirklichkeitssinn ergeben sich aus diesem Ausgangspunkt jedoch unlösbare Schwierigkeiten, die gleich am Anfang des älteren Idealstaatsentwurfs zur erstmaligen deutlichen Formulierung des im Staate des Platon verhüllten, tiefen Konfliktes führen. Aristoteles lebt auch in der Politik nicht von dem Ideal, sondern in der Spannung zwischen Idee und Erfahrungswelt. Aber das wirkliche politische Leben seiner Zeit läßt ihn keine Lösung für diese Spannung finden. In der Metaphysik und Ethik hält er sich trotz seines immanenten Standpunktes den Zugang zu der platonischen Welt offen, und er vermag das, weil er sie als wirklich in sich trägt. In der Politik dagegen bleibt der 'beste Staat' eine bloße Utopie, die allzu deutlich zeigt, daß man auf diesem Wege nur noch zum Erziehungsstaat kommen kann, oder richtiger zur Pädagogik. Aristoteles hat das Machtproblem daneben zwar klar formuliert. Es tritt als Fragezeichen hinter die platonische Staatsidee. Er erklärt auch, daß nicht alle 'Herrschaft' von Grund auf böse sei, aber es kommt nicht zu einer befriedigenden Lösung, und zweifellos war in jenem fortgeschrittenen Stadium der griechischen Gesamtkultur eine praktische Lösung überhaupt nicht möglich.

Das Problem des Staates war ein *ἀμήχανον*. Der Gipfel der theoretischen Bewußtheit des politischen Lebens fällt wie der Höhepunkt des bewußten, nervösen demosthenischen Nationalgefühls in die Zeit, wo der Staat der griechischen Polis von

seiner Höhe herabgestiegen war. Er war eine Form, die sich ausgelebt hatte und die anderen noch lebendigen Staatsgebilden von roherer Art anheimfiel. Der Idealstaatsentwurf des Aristoteles wendet sich sogleich der bezeichnenden Frage zu, ob nicht die Flucht aus dem Staat das einzig mögliche Ziel sei, und die Analyse der wirklichen Staatenwelt beginnt mit der Feststellung, daß dem Philosophen der Wirklichkeit gegenüber nichts übrig bleibe, als durch seine überlegene Erkenntnis der Lebensbedingungen jedes einzelnen Staatswesens zur richtigen Behandlung der Staatskrankheiten von Fall zu Fall beizutragen. Diese resignierte Stellung ist typisch für die geistigen Persönlichkeiten jener Zeit, selbst für die praktischen Staatsmänner, die ausnahmslos dem Staat mit einem gewissen Abstand gegenüberstehen und deren Politik immer eine Art Experiment bleibt. Bei Aristoteles ist dieser Abstand und das Bewußtsein von ihm am weitesten fortgeschritten, weil er selbst staatlos als objektiver Beobachter in einem großen Staate lebt, der mitten in seiner Krisis steht, und weil er die ungeheure Fülle der Formen und Möglichkeiten souverän überblickt. Die einzige wirksame Gemeinschaft, die die Griechen seiner Zeit noch streng verbindet, ist die bürgerliche Gesellschaft mit ihren festen Begriffen von Bildung, Haltung und Urbanität. Aristoteles rechnet sie nicht zu den politischen Kräften, sondern zählt sie bezeichnenderweise zum festen Bestand der sittlichen Struktur der Persönlichkeit. Er behandelt sie daher in der Ethik in der Form von besonderen 'Tugenden'. Wie die alte Moral durch die Gesetze des Staates, so empfängt die moderne ihren inneren und äußeren Halt durch die objektiven Formen der Gesellschaft. Einen abstrakten sittlichen Individualismus kennt Aristoteles nicht, ja selbst die Stoa mit ihrem Weltbürgertum und die Epikureer mit ihrer Freundschaftsidee halten sich von diesem Extrem fern. Aber die 'Politik' zeigt mit realistischer Kraßheit, daß die Gesellschaft selbst nur eine kleine Schar Bevorzugter ist, die in dem allgemeinen Kampf um Geld und Macht hin und her gedrängt wird und deren Existenz unsicher schwankt. Die Ethik des Hellenismus findet ihren Ruhepunkt schließlich in dem Gedanken der inneren Freiheit, der bei Aristoteles nur gelegentlich anklingt. Durch sie wird die Unabhängigkeit des Individuums vom Staate und von der Gesellschaft endgültig besiegelt. Innerhalb der aristotelischen Ethik gibt es diese Autarkie nur für den,

der am *βίος θεωρητικός* Anteil hat, und auch für ihn nur bedingt. Aber gerade in der verstärkten Empfindung der Abhängigkeit des menschlichen Lebens von äußeren Umständen und von der *τύχη* spricht sich die Sehnsucht nach innerer Freiheit und das Gefühl von der sittlichen Würde der Persönlichkeit aus, das für die ganze Zeit charakteristisch ist.

d) Die Philosophie als universale Wissenschaft.

In seiner Philosophie ist Aristoteles der zur höchsten Kunst des methodischen Denkens gesteigerte Ausdruck der weltanschaulichen Problematik seiner Zeit. In seiner einzelwissenschaftlichen Forscherarbeit dagegen ist er mehr, hier wächst er weit über seine Umwelt hinaus. Man kann diese Seite seiner Leistung nur zu leicht in falschem Lichte sehen, wenn man die Maßstäbe moderner Wissenschaft und Tatsachenkenntnis an ihn anlegt, und dies ist immer wieder geschehen, so oft sich die Vertreter der einzelnen Wissenschaftszweige oder die Geschichtsschreiber der positiven Wissenschaften mit ihm beschäftigt haben. Vielleicht ist es kein allzu unbescheidener Wunsch, wenn man die Hoffnung ausspricht, daß die Naivität aller solchen Vergleiche heute auch dem nicht durch geschichtliches Denken Geschulten klar ist, und wir der Verpflichtung überhoben sind, auf sie einzugehen. Wir können nicht nur die Frage der Richtigkeit der einzelnen Forschungsergebnisse des Aristoteles hier ausschalten, sondern auch auf eine genauere Darstellung seiner bahnbrechenden Leistung als Methodenschöpfer verzichten, da es uns nur darum zu tun ist, die Bedeutung seiner Einzelforschung als Symptom der philosophischen Entwicklung zu würdigen.

Die Erweiterung der platonischen 'Philosophie' zur universalen Wissenschaft war für Aristoteles ein notwendiger Übergang, der sich aus seiner hohen Bewertung der Erfahrung und aus der grundsätzlichen Anlehnung der Spekulation an die sinnliche Wirklichkeit ergab. Freilich war sie zeitlich ein allmählicher Prozeß, denn wenn Aristoteles auch von Anfang an eine gelehrte Natur war und unter den abstrakten Platonikern als der große Leser erschien — dem Wesen nach ist die Anekdote, daß Platon ihn so genannt habe, jedenfalls richtig —, so ist doch die geistige Haltung der ersten, transzendenten Periode mit der späteren restlosen Hingabe an die unermeßliche Welt des Tatsächlichen

nicht verträglich. Von der theoretischen Einsicht in die Notwendigkeit, die Erfahrung in den Kreis des philosophischen Denkens einzubeziehen, und von der logischen Begründung eines der Erscheinungswelt sich nähernden Seinsbegriffs bis zur Sammlung und Bearbeitung eines riesenhaften Tatsachenmaterials rein um seiner selbst willen ist es noch ein weiter Weg, und wo wir genaueren Einblick in die Entwicklung des Aristoteles haben, sehen wir noch deutlich, wie er Schritt für Schritt in der einmal eingeschlagenen Richtung weiter gedrängt wird. Dafür hier nur ein Beispiel. Die berühmte Überschau der Entwicklung von Thales bis Platon im I. Metaphysikbuch ist in streng philosophischer Absicht gegeben; sie dient der Ableitung der vier Prinzipien, die Aristoteles der Metaphysik zugrundelegt, und verfolgt nicht, wie man oft gemeint hat, einen geschichtlichen, sondern einen systematischen Zweck. Sie verhört die Tatsachen in gedrängter Kürze einseitig auf das hin, was Aristoteles aus ihnen herauslesen will. In der späteren Periode hat sich diese Betrachtung zu einer allgemeinen Geschichte der Wissenschaften erweitert. Sie ist über den ursprünglichen systematischen Zusammenhang weit hinausgewachsen und konstituiert sich jetzt als selbständige Wissenschaft, die einzig von der Rücksicht auf den Stoff beherrscht wird. In dem Falle der Politiensammlung liegt es anders: hier ist die Tatsachenforschung des großen Verfassungswerkes wenigstens ideell im Verbande der Politik verblieben, zu der sie ja auch in engerem Verhältnis stand als die Geschichte der Wissenschaften zur Metaphysik. Aber auch in der Politik ist der Fortgang von bloßer gelehrter Belesenheit und grundsätzlicher Beachtung der Erfahrung zu der Aufarbeitung des gesamten Verfassungsmaterials ein gewaltiger Schritt, der über die Grenzen der eigentlichen Philosophie hinausführt.

So kann man sich an jedem Einzelbeispiel davon überzeugen, daß bei aller inneren Folgerichtigkeit dieser Entwicklung mit ihr doch eine entscheidungsvolle Umlagerung des Schwergewichts nach der Seite der positiven Forschung vor sich gegangen ist. Der Begriffsphilosoph ist zum wissenschaftlichen Welterklärer universalen Stils geworden. Philosophie ist für ihn jetzt der Name des ganzen Umkreises der Wissenschaften. Das Wort bezeichnete, als es aufkam, zunächst jede Art des Studiums, des geistigen Interesses, im engeren Sinne des Suchens nach Wahr-

heit und Erkenntnis. Seine feste terminologische Bedeutung empfing es erst durch Platon, der für seine Art des Erkennens ein Wort brauchte, das zugleich die Unerreichbarkeit des transzendenten Erkenntnisziels und die Ewigkeit des Strebens nach ihm, den Schwebezustand zwischen ἀμαθία und σοφία ausdrückte. Aber die festgefügte Einheit und gegenwärtige Totalität alles Wissens hatte es niemals bezeichnet. Ein solcher Gedanke war überhaupt noch in keines Menschen Hirn gekommen. Aristoteles hat ihn nicht in der Weise gefaßt, daß er die organisatorische Zusammenfassung aller vorhandenen Wissenschaften in einer Schule durch einen äußerlichen Systematisierungsversuch zu rechtfertigen strebte. Er war kein Enzyklopädist. Dies wird schon durch die Tatsache erwiesen, daß er die älteren selbständigen Einzelwissenschaften wie Mathematik, Optik, Astronomie, Geographie wohl der Idee nach, aber nicht tatsächlich in seine φιλοσοφία aufgenommen hat. Nur die Medizin fand Eingang und eifrige Pflege, weil und soweit sie dem morphologischen Denken des Aristoteles ein fruchtbares Feld der Betätigung bot. Bei jenen Disziplinen war das nicht der Fall, und so wird an den Ausnahmen klar, wie die staunenswerte Totalität der aristotelischen Wissenschaft aus dem Mittelpunkt seiner Philosophie, dem Formgedanken selbst, organisch hervorgegangen ist. Er hat ihrem Machtbereich die Grenzen gezogen. Aus einem theoretischen Seinsbegriff wird die Form im Fortgang der Entwicklung des Aristoteles zu einem Werkzeug der angewandten Wissenschaft, zur morphologischen und phänomenologischen Betrachtung aller Dinge. Damit setzt er die Philosophie in Stand, sich der gesamten Wirklichkeit wissenschaftlich zu bemächtigen. Sie übt jetzt eine Herrschaft über alle Provinzen der Erkenntnis, wie sie sie in solchem Umfange niemals wieder erlangt hat. Aber es muß immer wieder betont werden, daß diese Tatsache in der wissenschaftsschöpferischen Kraft der Philosophie des Aristoteles begründet ist, aus deren Schoße immer neue Wissenschaften wie die biologische, morphologische und physiologische Naturforschung und die biographische und morphologische Kulturwissenschaft ans Licht stiegen. Bloß von der Logik oder von der formalen Systematik aus läßt sich eine solche Stellung der Philosophie innerhalb der Wissenschaft nicht aufrechthalten, am allerwenigsten durch eine von oben herab diktierte Weltanschauung.

Das Verhältnis von Wissenschaft und Weltanschauung ist in der Philosophie des Aristoteles der problematische Punkt. Es ist ein doppelseitiges, insofern die Wissenschaft auf Prinzipien beruht, deren Begründung der Philosophie und nicht ihr selbst zufällt, anderseits die Philosophie sich auf der Grundlage der wissenschaftlichen Tatsachenerfahrung aufbaut. Mit dieser Auffassung von Denken und Erfahrung glaubt Aristoteles die Philosophie Platons zu einer kritischen Wissenschaft zu machen. Denn wenn er auch zwischen Philosophie und Wissenschaft dem Worte nach nicht unterscheidet, so ist doch ein fester Begriff der Wissenschaftlichkeit der Ausgangspunkt seiner Kritik aller früheren Philosophie. Auch innerhalb seiner eigenen Philosophie erkennt er dem einzelwissenschaftlichen Tatsachenwissen den Vorrang an Wissenschaftlichkeit zu, nicht wegen seiner größeren Exaktheit, die vielmehr dem begrifflichen Denken zukommt, sondern wegen seiner unumstößlichen Tatsächlichkeit: war doch das Problem der realen Existenz des Übersinnlichen die Quelle aller Unsicherheit auf diesem Gebiet. Die geistige Welt des Aristoteles ist von außen gesehen einheitlich, aber sie trägt den bewußten Zwiespalt jenes grundlegenden Gedankens von dem Auseinanderstreben der Philosophie und der Wissenschaft in sich, so sehr er bemüht ist, die Philosophie im engeren und höheren Sinne des Wortes als den notwendigen Abschluß der Wirklichkeitswissenschaft zu begreifen und beide Sphären einander anzunähern. Die griechische Wissenschaft hatte von der Weltanschauung, als der bewegenden Kraft der Philosophie, von jeher entscheidende Antriebe empfangen, und beide hatten sich in ihrer Entwicklung gegenseitig gefördert. Aber auf dem Gipfel angelangt, fanden sie sich miteinander im Widerstreit. Aristoteles bringt sie von neuem in ein labiles Gleichgewicht. Dieser Augenblick bezeichnet den Höhepunkt der gemeinsamen Wegstrecke ihrer Entwicklung.

In der nacharistotelischen Zeit hat sich weder die Philosophie noch die Wissenschaft auf dieser Höhe zu halten vermocht. Die Wissenschaft brauchte weiteren Spielraum, als die Philosophie ihr gewährte. Sie stellte durch ihre Ergebnisse vielfach die Methoden und Erklärungsprinzipien in Frage, die sie von ihr übernommen hatte. Das Weltanschauungsbedürfnis der religionslosen Schicht der Gebildeten lockte anderseits die Philosophie von neuem zu kühnem spekulativem Fluge, und man muß zugeben, daß auch

sie nur dem Triebe der Selbsterhaltung folgte, wenn sie diese Sehnsucht zu stillen suchte. Im Vergleich zu der kritischen Haltung des Aristoteles erscheint die Stoa und der Epikureismus als Verfall der wissenschaftlichen Philosophie und als Dogmatismus. Man übernahm die logische Technik und bildete gewisse metaphysische Anschauungen inhaltlich weiter, indem man sie mit älteren primitiven Vorstellungen vermischte, oder man erneuerte die vorsokratische Physik wie Epikur den Demokrit und baute auf dieser Grundlage ein ethisches Lebensideal auf. Der Schwerpunkt liegt in der Metaphysik und Ethik, eigentliche Forschung wurde überhaupt nicht getrieben. Dieser praktischen Richtung schloß sich nach der dritten Generation auch der Peripatos an, obgleich er in dieser Hinsicht mit Stoikern und Epikureern nicht konkurrieren konnte: die Folge war der traurige Verfall der Schule seit Straton. Dieser große Forscher aber weist deutlich den Weg, den die von Aristoteles eingeleitete Bewegung unter den damaligen Verhältnissen allein nehmen konnte. Die peripatetische Forschung steht zu seiner Zeit bereits in Verbindung mit Alexandrien, wo für die Entwicklung der positiven Wissenschaften ein günstigerer Boden war als in Attika und wo der scharfe Wind der Wirklichkeit wehte. In der alexandrinischen Wissenschaft setzt sich die Spätzeit des Aristoteles geistig fort. Das Band zwischen Wissenschaft und Philosophie wird endgültig zerschnitten: die technisch unendlich verfeinerte Forschungsweise der ptolemäischen Gelehrten entbehrt des ruhenden geistigen Mittelpunktes, den die aristotelische Einzelarbeit in der großen spiritualistischen Weltanschauung gehabt hatte. Aber anderseits sind die bedeutendsten Entdeckungen der antiken Wissenschaft dieser Trennung zu verdanken, die für die Forschung eine notwendige Befreiung bedeutete. Die Medizin und Naturwissenschaft wie die exakte Philologie gehen jetzt ihrer höchsten Blüte entgegen. Sie werden vertreten durch Gestalten wie Aristarch, Aristophanes, Hipparch, Eratosthenes, Archimedes. Vom Standpunkt aristotelischer Philosophie und Wissenschaft ist dies alles freilich nur halbierter Geist. Aber Weltanschauungstrieb und Wissenschaftsstrenge haben sich in der Antike nicht wieder zusammengefunden. In ihrer Vereinigung liegt die späte Klassizität des Aristoteles, wenn auch der Welterklärer und Forscher in ihm bereits den Weltbildgestalter überwiegt.

So hoch das Ideal des Aristoteles an sich war, bewundernswerter noch ist seine Verwirklichung im Geiste eines einzigen Menschen. Sie ist und bleibt ein psychologisches Wunder, in das wir nicht tiefer eindringen können. Das Wort Universalität kennzeichnet nur die staunenswerte Fähigkeit der Ausdehnung über sämtliche Reiche der Wirklichkeit und die ungeheure Kraft der Stoffaufnahme. Beides war nur einer technisch bewußten Periode erreichbar. Aber das weit Größere liegt in der geistigen Spannweite, die zugleich die Schau der übersinnlichen Wesenheiten im reinen *νοῦς*, die Messerschärfe der begrifflichen Verstandestätigkeit und die mikroskopische Genauigkeit der sinnlichen Beobachtung umfaßt. Diese Erscheinung wird uns verständlicher, wenn wir aus dem Verlauf der Entwicklung des Aristoteles erkennen, daß in ihr Originalität und Empfänglichkeit sich gegenseitig ausgleichen, aber auch so bleibt die hochgesteigerte innere Erlebnisfähigkeit und Hinneigung zum Metaphysischen in dem seelischen Befund einer ausgesprochenen Entdecker- und Beobachternatur etwas Einzigartiges. Eine große Einheitlichkeit durchzieht jedoch diese reichgeschichtete Innenwelt insofern, als alle diese Geistesformen in Aristoteles nur soweit zur Entfaltung kommen, wie sie ihm als Organe der objektiven Wirklichkeitsbetrachtung dienen. Seinem *νοῦς* fehlt die weltumgestaltende Kraft des platonischen, seiner Begrifflichkeit die handfeste praktische Wucht des Dogmatismus, seiner Beobachtungsgabe die Wendung zur Technik, zum Erfinderischen: sie vereinigen sich in ihm zu einer einzigen Aufgabe, der Erkenntnis dessen, was ist. Sein ganzes Schöpfertum geht darin auf, immer neue Werkzeuge in ihren Dienst zu stellen.

Die Voraussetzung dieser völligen Hingabe an das Betrachten der Welt ist die in ihren letzten seelischen Untergründen uns nicht zugängliche Objektivität, in die alles getaucht ist, was von Aristoteles ausgegangen ist, und die er an die hellenistische Wissenschaft vererbt hat. Daß sie nicht mit Unpersönlichkeit zu verwechseln, sondern eine überpersönliche geistige Form ist, haben wir früher bemerkt. Sie ist gleich weit entfernt von der künstlerischen Gegenständlichkeit, in die die lebenumformende geistige Leidenschaft Platons in seinen Werken sich kleidet, wie von der thukydideischen, die sich von dem Leiden eines furchtbaren geschichtlichen Schicksals freimacht, dadurch daß sie es

als notwendigen Ablauf der Entwicklung betrachtet und in politisches Erkennen umsetzt. In beiden Attikern ist das Streben zur Objektivität die Gegenwirkung einer in beherrschenden Wertideen sich konzentrierenden Innerlichkeit, die leidenschaftlich am Leben teilnimmt. Man sollte bei ihnen besser von Objektivation als nur von Objektivität sprechen. Bei Aristoteles ist sie etwas Primäres und der Ausdruck einer großen Gelassenheit gegenüber Welt und Leben, die wir in Attika von Solon bis Epikur vergeblich suchen. Eher finden wir sie bei Hekataios, Herodot, Anaxagoras, Eudoxos und Demokrit, so verschieden diese sonst unter sich sind. In ihnen ist etwas eigentümlich Kontemplatives und Untragisches. Aber Aristoteles hat auch den Welthorizont des Joniers, von dessen befreiender innerer Weite keiner der tiefsinnigen Attiker etwas ahnt. Daneben hat das Zentrale des attischen Wesens wie auf Herodot auch auf Aristoteles tiefen Einfluß ausgeübt und gibt seiner weltumfassenden *ἱστορία* die prinzipienhafte Strenge und Einheitlichkeit. Durch sie ist er geworden, was keinem der jonischen Weltbeschauer gegeben war, der bezwingende Organisator der Wirklichkeit und der Wissenschaft.

Sachliches Verzeichnis

Akademie, spätere 12ff., noch keine Organisation der Wissenschaft 17, Dialektik 18, sittliche Lebensgemeinschaft 22, Geist der A. im Protreptikos 97
Alkibiadesideal 101
Analytisches Denken 394
Anamnesis 49
ἀρετή, eine Symmetrie der Seele 41, die vier platonischen *ἀρ.* 74, 86, 291, Ursprung der *μεσότης*-Lehre 42, Definition der *ἀρ.* 252, Hymnus auf d. *ἀρ.* 109, hellenisches Prinzip 119, einer der drei *βίοι* 65, 79, 100, 244, der *θεωρία* untergeordnet 100, 102, 250ff., Ursprung des Unterschieds der *ἠθικὴ* u. *διανοητικὴ ἀρ.* 247, *ἀρ* u. *ἔργον* 67
Assos, Aufenthalt der Platoniker 115, erste Schule des Ar. 116, 177ff., 194, 196, 268, 303ff.
Astronomie s. Gestirne
Ätherhypothese, erste Veröffentlichung 141, theologische Anwendung 146ff., Motive u. Entwicklung bei Ar. 155, in d. Akademie 315, in d. Epinomis 146, *πέμπτον* oder *πρῶτον σῶμα*? 147

Delphi, Ehrendekret für Ar. 347, ihm wieder aberkannt 341

Entelechie 409ff.
Erythrai, Vertrag mit Hermias 112
Erziehung, isokrateisches u. akademisches Ideal der E. 57, E. zur Kleinarbeit 360, Erziehungsstaat 426
Ethik des frühen Ar. 86, Verh. z. Philebos 88ff., Mittelstellung d. Eud. E. 241ff., Änderung der Methode 243, Aufbau entwickelt aus d. Protreptikos 247, theonom. E. des früheren Ar. 250, Gesinnungsethik, Intellektualismus 423, Selbstliebe 256, Ethisierung d. Staats 425
Exaktheitsideal in Ethik u. Politik d. jung. Ar. 77, 88ff., später verworfen 242ff., in d. Metaphysik 363, 376ff.

Feuertiere 146ff.
Formbegriff 364, 407ff., 430

Gebet im Geiste 163
Geschichte, geschichtliche Selbstauffassung 1, G. d. Weisheit 130, ewige Wiederkehr 131, 138, G. d. Wissenschaften 358, ihr systematischer Ursprung 429, Geschichtslosigkeit des Weltbilds 415
Gestirne, Hypothese über Bewegung d. G. 144, Beseelung 145ff., freier Wille 154, astronomischer Einfluß 158, Sphärenbewegertheorie 369ff., Metaphysik u. Astronomie 379, Sphärenzahl 370
Güterlehre 56, 73, 85, 101, 242, 291

Humanismus 3

Ideen von Ar. vertreten 51, 91ff., Terminologie 92, 177, erste Bekämpfung 126ff., I. in Assos 116, 176, I. als Ideale 119, Erörterungen in d. Akademie 14, 96, nicht mehr aktuell 182
Inseln der Seligen 74, 98
Intellektualisierung 396ff.

Lebensgefühl des jungen Ar. 100
Logik, früher Ursprung 39ff., Kategorien früh 44ff., Dialektik in den Dialogen 46, analytisches Denken 394, bei Sokrates 98, spätplatonische L. 13ff., Abstraktheit, Analogieschluß 146, 150, 395

Mantik 166, 251, 356, *μαντεία* 'Ahnung' 163
Medizin 359, 430
Metaphysik, ältere Umschreibung 99, im Eudemos 46, im Proteptikos 85, Ursprung des 'ersten Bewegers' 144, theologischer Charakter der ältesten ar. M. 197, 201ff., zur Substanzlehre erweitert 209, Widersprüche 222ff., Abneigung der älteren Griechen 73, 168, Sphärenbewegerlehre spät 373ff., Kritik durch Theophrast u. Plotin 374ff, Widersprüche 377, M. u. Hypothese 380, kritischer Charakter der ar. M. 403ff.
Methode 13, 24, 73, 86ff., 186, 205, 242, 273, 278, 305ff., 326, 360ff.
μέτρον (s. Norm) bei Platon 41, *μ.* u. *μεσότης* 42, Problem des Messens in d. Ethik 88

μίμημα 92ff.
Mysterien, Sprachanklänge 102, Erlebnisreligion 164
Mythos rationalistisch gedeutet 139, 381, mythisches Denken bei Platon 48, 50, 152, 160, bei Ar. 50, Mythen im Dialog 46, *φιλομυθία* des Philosophen 342

Neuplatoniker 31, 60ff. (s. Plotin, Porphyrios, Jamblichos, Proklos)
Neupythagoreer 33
Normbegriff 77, 86, 94, 251ff., 301, 417ff.

Okkulte Phänomene 165
Optimismus, metaphys. 46, 101, 420
Organisation der Wissenschaft 17, 346ff., 428ff.
Orient in der Akademie 133ff.

Paränese, altgriechische umgeformt 56, 73, isokrateische P. 55
Persönlichkeit Platons 20, 107, 111, des Ar. 341ff., persönliches Erlebnis 10, 38, 97, 102, 118 (s. Religion)
Peripatos, Gründung 332, politische Stellung 333, Schulbetrieb u. Geist 335ff., Forschungsarbeit 346, Programm der Kleinforschung 361ff., Erörterung des Sphärenproblems 367, 374, 383, Entwicklung nach Ar. 432
Pessimismus 46, 100ff., 420
Physik, früher Ursprung 311, begrifflicher Charakter 315, Kosmologie früh 157, 316ff., platonischer Problemgehalt 324, Entwicklungsspuren 144ff., 155, Bedeutung für die Theologie 143, 324, Benutzung von *Π. φιλοσοφίας* in *Π. οὐρανοῦ* 317ff., Kausalmechanismus u. Teleologie 412, Naturbegriff 75, 93
φρόνησις 65ff., 78, Terminologie 84, Entwicklung d. *φρ.* 82, 249
Politik des frühen Ar. 273, Schichten der Entwicklung 282ff., ethisches Staatsziel 289, 425ff., realpolitische Einflüsse 302, Methode 305
Präexistenz 49ff.
Psychologie 354 (s. Seele)

Religion als Erlebnis 162ff., Ursprung des Gottesglaubens 164, 'Gotteserkenntnis' 168, Philosophie d. R. 159, Gottesbeweis 161, R. u. Metaphysik 403, Astralreligion 140ff., religionsgeschichtliche Wirkung der ar. Philosophie 159
Scholastik 2, 394, 404
Seele, Begriff der S. 38ff., S. eine Substanz 39, 43, ein *εἶδος* 43, Entwicklung bei Ar. 43, Plotin gegen Entelechieseele 43
Stoa 153, 159, 166, 399ff., 432
Systematik 398ff.

τέχνη, Nachahmung der Natur 75, Doppelsinn 275, Politik, exakte *τ.* 77
Teleologie 66, 75, 409ff.
Theologie (s. Metaphysik, Religion, Gestirne), Ursprung d. hellenistischen Th. 140ff., 143, 158, 160, Gotteserkenntnis als Problem 168, Atheismus 142, Universalismus 170, Theonomie s. Ethik
θεωρητικὸς βίος 62ff., 81ff., 97, 98, 419ff.

Universalismus 170
Unsterblichkeit 38ff. 166

Weltanschauung 42, 52, 100, 402, 431
Weltbild des Ar. 414ff.
Weltflucht 38, 101, 420
Weltgefühl 168, 414ff.
Wissenschaft, neue 68ff., 71, 90, Fortschritte der W. 97, Wissenschaft u. Weltanschauung 363, 402ff., 431, Geschichte d. W. 358, wissenschaftliche Philosophie 398, 431

Verzeichnis zu Aristoteles' Schriften

Altarelegie 107

Dialoge, Entwicklung der Form 24ff., Wirkung im Altertum 30, platonischer Standpunkt 31, Verh. z. d. Lehrschriften 32, Polemik gegen Platon 35, exoterische *λόγοι* 33, 257ff.
Didaskalien 348

Ethica Eudemia, Titel 239, Eudemos nicht Verfasser 248, 'Urethik' 248, Benutzung des Protreptikos 257ff., Entstehungszeit 268, in der Urpolitik benutzt 297
Ethica Nicomachea, Spätwerk 83, 241ff., 248, Komposition 247
Eudemos 37
Exoterische Schriften s. Dialoge

Hymnus auf Hermias 118

Kategorien 45

Μαγικός 136
Metaphysica, Textform 171, Produkt innerer Entwicklung 175, Urmetaphysik 175, Zeit 191, Einschub der mittleren Bücher 204, Buch *K* u. *Λ* alt 216, 228, *Λ* 8 später Einschub 368ff.
Meteorologica 325

Νῖκαι Διονυσιακαί 349
Νόμιμα 350, 351

Περὶ ζῴων κινήσεως 380
Περὶ ζῴων μορίων 353
Περὶ Νείλου ἀναβάσεως 354
Περὶ οὐρανοῦ, frühe Entstehung 157, 315, *Π. φιλοσοφίας* benutzt 317
Περὶ φιλοσοφίας Zeit u. Form 126, benutzt in der Eud. Ethik 267, in *Π. οὐρανοῦ* 317
Physica, früher Ursprung 311, Buch *H* 312, Bearbeitung von Buch *Θ* 6: 383ff., Korrektur des Eudemos 391
Πολιτεία Ἀθηναίων 350
Politica, Komposition, Buchumstellung 275, Programm am Schluß d. Ethik 277, spätere Bearbeitung 278ff., die Schichten 283, I. Buch 285, Zitate 286, Zeit der Urpolitik 288ff., Protreptikos u. Eud. Ethik benutzt 289, 297
Politien, Zeit 349, in Politik IV—VI benutzt 277
Probleme 352
Protreptikos Form u. Vorbild 53ff., Auszüge des Jamblichos 60ff.
Pythionikenliste 347

Tiergeschichte 352

Personenverzeichnis

Alexander von Aphrodisias 32
Alexander d. Gr. 121, 339
Alexander von Pherai 37
Anaxagoras 76, 99, 265, 409
Andronikos 3, 404
Apuleius 147ff.
Aristokles von Messana 106
Aristoteles, philosophische Selbstauffassung 1, scholastische Auffassung 2, Form der Lehrschriften 4, Akademiezeit 9ff., Verhältnis z. Platon 10, 106, Verh. z. Eudoxos 15, Dialoge 23, 27, Platoniker in den Dialogen 31, Naturell 34, Maß der Abhängigkeit u. Freiheit gegenüber Platon in Frühschriften 42—45, Eudemos 37—52, Protreptikos 53ff., Stilideal 30, Ethik des jüngeren Ar. 88, philosophisches u. religiöses Lebensgefühl des jüngeren Ar. 97, 100, Übersiedlung nach Assos 105, Altarelegie 107, Verbindung mit Hermias 112, Schule in Assos 116, Hymnus auf Hermias 118, Ar. in Mytilene 117, am Hof Philipps, seine politische Rolle in Pella 120, Ar. u. Alexander 121, Programmschrift *Περὶ φιλοσοφίας* 125, erste öffentliche Kritik Platons 127, theologische Richtung der Frühzeit 140ff., Meisterzeit in Athen 331ff., politische Stellung 334, die Schule 335ff., ausschließlich Lehrer 337, späteres Verh. z. Alexander 339, menschliche Persönlichkeit u. Umgebung 341, Porträt 343, Testament 343, Programm der Tatsachenforschung 361—363, geschichtl. Stellung 393ff.
Aristoxenos 106, 169
Augustinus 31, 404

Boethius 31, 65

Cicero 27, 29, 99, 140, 142ff., 265ff. u. ö.

Demetrios von Phaleron 334
Demochares 335
Demokritos 76, 412
Demosthenes 120, 334ff., 426
Didymos 112, 115
Diogenes Laertios 33, 137
Diokles von Karystos 16
Dion 37

Epikrates 16, 18
Epikuros 76, 399, 432
Erastos von Skepsis 112ff.
Eudemos von Cypern 37
Eudemos von Rhodos 238, 391
Eudoxos 15, 16, 133, 138, 139, 158, 367ff., 406

Herakleitos 76
Herakleides Pontikos 99
Hermias 112ff.
Hermippos 137
Hermodoros 134, 135

Iamblichos 60ff. passim
Isokrates 53, 55ff.

Kallippos der Astronom 366ff.
Kallisthenes 116, 119
Kleanthes 153, 166
Koriskos 112ff., 268
Krates der Kyniker 30

Lucretius 76

Neleus 116
Nikanor 341

Περὶ κόσμου 76
Philippos von Makedonien 120ff., 123
Philippos von Opus 146ff., 154, 168
Philistion 16
Philon 141, 148ff.
Platon, späte Dialoge 13, philosophische Persönlichkeit 20, Formentwicklung u. Philosophie 24, Verhältnis des Ar. zu Pl. 10, 20, 27, 31ff., 107ff., 138, Nachfolger 111, Echtheit des VI. Briefs 112, öffentlich kritisiert erst in *Π. φιλοσοφίας* 127, als Religionsstifter Zarathustra gleichgesetzt 140, Unechtheit des gr. Alkibiadēs 160, und passim
Plinius d. Ä. 133ff.
Plotin 43, 376
Plutarchos 33, 51
Porphyrios 62
Poseidonios 77, 148, 151, 166
Proklos 33, 51, 64
Pythagoras 99

Seneca 77
Sextus Empiricus 145, 400
Sokrates 12, 14, 98, 416ff.
Speusippos 18
Strabon 117

Themison von Cypern 53ff.
Themistios 48
Theophrastos 116, 374, 381
Theopompos 114, 136

Xenokrates 15, 112
Xenophon 75

Zarathustra 133

Druckversehen

S. 320 Z. 11 von unten lies: sondern der Himmel

Gedruckt bei Hubert & Co. G. m. b. H. Göttingen.

BINDING SECT. JAN 15 1975

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
485
J34

Jaeger, Werner Wilhelm
Aristoteles

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 10 11 05 001 7